

EL LIBERALISMO EUROPEO

H. J. LASKI

Ha sido el liberalismo la doctrina por excelencia de la civilización occidental y el producto ideológico del ascenso al poder de una nueva clase social: la burguesía. De la Reforma a la Revolución francesa se desarrollaron cambios radicales en la vida económica de Europa que dieron por resultado tendencias opuestas a las que imperaban en los tranquilos años de los señores feudales. Desde el siglo XVI cobró vigor la evolución de conceptos e instituciones que habían sido considerados inmutables, y tanto las bases jurídicas como el monopolio religioso sufrieron hondas transformaciones. Mientras la ciencia reemplazaba a la religión, y la doctrina del progreso se imponía a la inveterada creencia en el pecado original, el individualismo alcanzó progresivamente su máxima expresión.

Harold J. Laski estudia el desarrollo de esas corrientes ideológicas en sus relaciones con la economía, la posesión de la tierra y las contradicciones políticas de la época, y analiza la participación de algunos notables pensadores que contribuyeron a consolidar las nuevas normas directrices. Pero ante la crisis por que hoy atraviesan esas doctrinas, pasado el esplendor que alcanzaron en el siglo XIX, hace destacar la necesidad de efectuar reajustes y crear normas de mayor justicia que traerán, a la postre, «un nuevo orden social basado en una relación nueva de hombre a hombre».

epublibre

Harold Joseph Laski

EL LIBERALISMO EUROPEO

ePub r1.0
Titivillus 06.05.2023

Título original: *The rise of European Liberalism*
Harold Joseph Laski, 1936
Traducción: Victoriano Miguélez

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1







Índice de contenido

A

Ruth y Alfred Cohn,

con afecto constante.

PREFACIO

Este libro es, en cierto modo, un cuadro de fondo para *The State in Theory and Practice* que publiqué el año pasado. Como el liberalismo ha sido, durante los últimos cuatro siglos, la doctrina por excelencia de la civilización occidental, me ha parecido que un examen de los factores que determinaron el predominio de tal doctrina ayudaría, cuando menos, a explicar algunas de las dificultades en que nos encontramos ahora.

Espero que el lector se dé cuenta de que aquí se trata sólo de un ensayo. Es imposible, dentro de las dimensiones del presente volumen, hacer más que un esbozo general del tema; soy el primero en comprender por eso que el asunto requeriría un análisis mucho más detallado. A medida que he trabajado en él, más clara me ha ido apareciendo la necesidad de investigaciones nuevas —por ejemplo, respecto a la relación entre la ley y el desarrollo económico, o entre la composición social de las legislaturas y sus estatutos, o bien entre la noción de tolerancia y los efectos económicos de la persecución—, como dilucidaciones previas a toda exposición completa de la idea liberal. Si este estudio preliminar sirve, sin embargo, para despertar en algún lector la tentación de examinar por su cuenta alguno o algunos de estos extremos y de emprender, pongo por caso, el estudio minucioso del profesor Linguet, que hace tanto estamos esperando, creo que podré darme por satisfecho.

Con ser tan breve este libro, mis deudas son numerosísimas. Ante todo, tengo que agradecer a los miembros de mi Seminario Graduado, en la Escuela de Economía y Ciencias Políticas de

Londres, que me han ayudado con su crítica y su censura amistosa. Imposible pormenorizar lo mucho que debo a la gran obra del profesor Tawney (*Religion and the Rise of Capitalism*). Mis colegas los señores H.L. Beals y el Dr. W.I. Jennings me han ayudado mucho para dilucidar varios puntos a lo largo de pacientes discusiones.

Parte de este libro procede de las Conferencias Dondellan, en el Colegio de la Trinidad, durante el mes de febrero del año en curso (1936). Debo agradecer a su Rector y a sus miembros la amable y generosa hospitalidad que me concedieron, característica de aquella gran Fundación.

Me he esforzado por no sobrecargar inútilmente de notas estas páginas. Las he relegado al final del volumen, para mayor comodidad del lector, limitándolas en lo posible a las referencias indispensables y que pueden ahorrar al estudioso búsquedas enojosas, o sugerirle lecturas nuevas que, a juzgar por mi propia experiencia, le serán de alguna utilidad.

H.J.L.

Little Bardfield

I. EL PANORAMA

I

Una clase social nueva logra establecer sus títulos a una participación cabal en el dominio del Estado en el periodo que va de la Reforma a la Revolución francesa. En su ascensión al poder echó abajo las barreras que en todos los órdenes de la vida, salvo el eclesiástico, habían hecho del privilegio una función del Estado, asociando la idea de los derechos con la de la posesión territorial. Debió realizar para llegar a ese fin un cambio fundamental en todas las relaciones legales.

El cimiento jurídico de la sociedad cambió del *status* al contrato. La uniformidad de creencias religiosas cedió el sitio a una variedad de credos en la que aun para el escepticismo había campo. El poder concreto e incontrastable de la soberanía nacional sustituyó al vago imperio medieval del *jus divinum* y *jus naturale*. Hombres cuya influencia no tenía más fundamento que la propiedad mueble llegaron a compartir el control de la política con una aristocracia cuya autoridad dimanaba de la posesión territorial. El banquero, el comerciante, el industrial, reemplazaron al terrateniente, al eclesiástico y al guerrero como tipos de influencia social predominante. En la función de fuente primaria de la legislación, la ciudad, con su insaciable pasión por los cambios, reemplaza al campo, siempre adverso a las novedades. Lentamente, pero de modo irresistible, la ciencia reemplazó a la religión, convirtiéndose en factor principal de la nueva mentalidad humana. La doctrina del progreso, con su noción concomitante de perfectibilidad mediante la razón, desalojó a la idea de una

edad pretérita, con su noción concomitante de pecado original. Los conceptos de iniciativa social y control social abrieron paso a los conceptos de iniciativa individual y control individual. Y, finalmente, condiciones materiales nuevas dieron pábulo a nuevas relaciones sociales. De acuerdo con éstas, surgió una filosofía nueva que daba una justificación racional al mundo recién nacido.

Esta nueva filosofía fue el liberalismo: y mi propósito es trazar, en sus contornos generales, la historia de las fuerzas que hicieron del liberalismo una doctrina coherente. Inútil es decir que este proceso nunca fue directo y muy pocas veces consciente. La genealogía de las ideas dista mucho de ser una línea recta. En el desarrollo del liberalismo se cruzan corrientes de doctrinas de tan diverso origen, que enturbian toda claridad y acaso irremediablemente hacen imposible toda precisión. A la evolución del liberalismo han contribuido de modo determinante hombres que de hecho le eran ajenos y aun hostiles; desde Maquiavelo hasta Calvino, desde Lutero hasta Copérnico, desde Enrique VIII hasta Tomás Moro, en un siglo; y en otro, Richelieu y Luis XIV, Hobbes y Jurieu, y lo mismo Pascal que Bacon. En la determinación del clima mental que lo hizo posible fue causa del choque inconsciente de los acontecimientos, al menos tan importante como la de los esfuerzos deliberados de los pensadores. Los descubrimientos geográficos, la nueva cosmología, las invenciones técnicas, una metafísica secular y renovada, y, sobre todo, las formas nuevas de la vida económica, todo vino a contribuir a la formación de sus ideas directrices. No hubiera llegado a ser lo que fue sin la revolución teológica que llamamos la Reforma, y ésta, a su vez, debió mucho de su carácter al renacimiento de la cultura. Y mucho también debe al hecho de que el colapso de la medieval *respublica Christiana* haya dividido a Europa en un mosaico de diferentes Estados soberanos, cada uno con sus problemas especiales a resolver y su experiencia única a ofrecer. Tam-

poco fue fácil su alumbramiento. La revolución y la guerra lo presidieron desde la entraña. Y no es exagerado decir que difícilmente se encontrará, antes de 1848, un periodo en que reacciones violentas contrarrestaran el crecimiento del nuevo ser. Los hombres luchaban tenazmente para sostener aquellos hábitos en que se fundaban sus privilegios, y el liberaIismo era, por encima de todo, un reto a los intereses establecidos, hechos sagrados por las tradiciones de medio millar de años.

El cambio que produjo fue, en todos los órdenes, inconmensurable. Se fue cuarteando poco a poco aquella sociedad en que la posición que guardaba cada persona era, usualmente, definida, el mercado sobre todo local, la cultura y la ciencia más un lujo que actividades profundas; en que el cambio por lo común acontecía de modo inconsciente, y, en principio, no era bien recibido; los preceptos religiosos, que muy pocos ponían en duda y nadie con buen resultado, gobernaban las costumbres; donde había escasa acumulación de capitales y las necesidades de un mercado doméstico dominaban la producción. Con el triunfo del nuevo régimen en el siglo XIX, la Iglesia había dado a luz al Estado, árbitro institucional de los destinos humanos. A los derechos de nacimiento sucedían los derechos de propiedad. El espíritu inventivo había hecho del cambio, y no ya de la estabilidad, la característica suprema de la escena social. Había aparecido un mercado mundial, y el capital se había acumulado en escala tan inmensa que su busca de utilidades afectaba ahora la vida y fortuna de grupos humanos hasta entonces desatendidos por la civilización europea. Todas las clases sociales, aun cuando eran todavía las servidoras de la propiedad, apreciaban el significado de la cultura y la ciencia. Si los preceptos religiosos todavía contaban, habían perdido todo poder sobre las costumbres de sus mismos partidarios.

Es claro que el liberalismo, aun en su triunfo, no aparece como un cuerpo de doctrina o práctica netamente logrado. Trató

de crear el mercado mundial, pero la lógica de este empeño se frustró ante las implicaciones políticas del nacionalismo que dominaba en los días de su aparición y que floreció con su crecimiento. Quiso reivindicar el derecho del individuo a labrar su propio destino, sin miramiento para ninguna autoridad externa que pretendiere limitar sus posibilidades; pero se encontró con que tal propósito llevaba consigo un desafío implícito de la comunidad a la soberanía del individuo. Buscó salida contra todas las trabas que la ley impone al derecho de acumular la propiedad, y tropezó con que este derecho llevaba en el seno, como agente autodestructor, el fomento de toda una clase proletaria. En una palabra: no bien alcanzó su propósito, cuando vio aparecer ante sí una amenaza contra todos sus postulados, amenaza que a buen seguro transforma a su vez el mundo que el liberalismo había engendrado.

¿Qué es, pues, este liberalismo de que vamos a tratar? No es fácil describirlo, y menos definirlo, pues apenas si es menos un hábito mental que un cuerpo de doctrina. Como doctrina, se relaciona sin duda directamente con la noción de libertad, pues surgió como enemigo del privilegio conferido a cualquier clase social por virtud del nacimiento o la creencia. Pero la libertad que buscaba tampoco ofrece títulos de universalidad, puesto que en la práctica quedó reservada a quienes tienen una propiedad que defender. Casi desde los comienzos lo vemos luchar por oponer diques a la autoridad política, por confinar la actividad gubernamental dentro del marco de los principios constitucionales y, en consecuencia, por procurar un sistema adecuado de derechos fundamentales que el Estado no tenga la facultad de invadir. Pero aquí también, al poner en práctica esos derechos, resulta que el liberalismo se mostró más pronto e ingenioso para ejercitarlos en defensa de la propiedad, que no para proteger y amparar bajo su beneficio al que no poseía nada que vender fuera de su fuerza de trabajo. Intentó, siempre que pudo, respetar los

dictados de la conciencia, y obligar a los gobiernos a proceder conforme a preceptos y no conforme a caprichos; pero su respeto a la conciencia se detuvo en los límites de su deferencia para con la propiedad, y su celo por la regla legal se atemperó con cierta arbitrariedad en la amplitud de su aplicación.

Por sus orígenes, el liberalismo ha sido generalmente hostil a las pretensiones de las iglesias, y ha tendido menos al erastismo de Hobbes que a mirar las instituciones religiosas como otras asociaciones más dentro de la comunidad social, cuyo título a la tolerancia subsiste en tanto que no amenacen el orden social establecido. Ha sido favorable al gobierno representativo, aun en los casos en que ello suponía admitir también el sufragio universal. De modo general, ha sostenido el principio de las autonomías nacionales. Como regla, aunque con excepciones, se ha mostrado simpático a los derechos de los grupos minoritarios y al de la libre asociación. Ha mirado con desconfianza las cortapisas a la libertad del pensamiento, y todo intento de impedir, mediante la autoridad del gobierno, el libre juego de las actividades individuales. Todo lo cual no significa que haya procurado conscientemente todos estos fines. Mucho más exacto es decir que se vio arrastrado a servirlos como consecuencia de sus propósitos más profundos; y ya trataré más adelante de explicar lo que significa esta diferencia.

Pero el liberalismo, según he afirmado, es tanto una doctrina como un modo de ver. Ha sido escéptico por tendencia; siempre ha adoptado una actitud negativa ante la acción social. Por sus orígenes, siempre vio en la tradición una fuerza a la defensiva, lo que siempre le hizo preferir el bendecir toda innovación individual, antes que el sancionar las uniformidades que el poder político trata de establecer. Esto es, invariablemente vio en ambas cosas, la tradición y la uniformidad, un ataque al derecho de los individuos para hacer de sus propias afirmaciones y sus propias concepciones una regla de aceptación universal, no por fuerza de

autoridad, sino porque su validez inherente les asegura el libre consentimiento de otros. Hay, pues, en el temperamento liberal un resabio de romanticismo, cuya importancia es considerable. Tiende a ser subjetivo y anárquico; a aceptar con prontitud cuanto cambio provenga de la iniciativa individual; a insistir en que esta iniciativa lleva en sí los gérmenes necesarios del bien social. Por donde siempre ha querido, aunque las más de las veces de modo inconsciente, establecer una antítesis entre la libertad y la igualdad. En la primera ha visto aquel predominio de la acción individual que siempre ha defendido celosamente; en la igualdad ha visto más bien la intervención autoritaria que, a su ver, conduce en último resultado a la parálisis de la personalidad individual. De aquí una consecuencia importante, y es que el liberalismo, aunque siempre pretendió insistir en su carácter universal, siempre se reflejó en instituciones de beneficios demasiado estrechos o limitados para el grupo social al que pretendía conducir. Porque si bien en teoría se ha rehusado a reconocer límites de clase o credo, o aun de raza, a su aplicación, las circunstancias históricas en que ha funcionado lo constreñían a limitaciones involuntarias. El sentido de éstas es la clave para el entendimiento de la idea liberal. Sin ellas no podemos explicar ni los triunfos ni los fracasos de su historia.

Porque lo que produjo al liberalismo fue la aparición de una nueva sociedad económica hacia el final de la Edad Media. En lo que tiene de doctrina, fue modelado por las necesidades de esa sociedad nueva; y, como todas las filosofías sociales, no podía trascender el medio en que nació. También como todas las filosofías sociales, contenía en sus mismos gérmenes los factores de su propia destrucción en virtud de la cual la nueva clase media habría de levantarse a una posición de predominio político. Su instrumento fue al descubrimiento de lo que podemos llamar el Estado contractual. Para lograr este Estado, se esforzó por limitar la intervención política dentro de los límites más estrechos,

compatibles con el mantenimiento del orden público. Nunca pudo entender —o nunca fue capaz de admitirlo plenamente— que la libertad contractual jamás es genuinamente libre hasta que las partes contratantes poseen igual fuerza para negociar. Y esta igualdad, por necesidad, es una función de condiciones materiales iguales. El individuo a quien el liberalismo ha tratado de proteger es aquel que, dentro de su cuadro social, es siempre libre para comprar su libertad; pero ha sido siempre una minoría de la humanidad el número de los que tienen los recursos para hacer esa compra. Puede decirse, en suma, que la idea de liberalismo está históricamente trabada, y esto de modo ineludible, con la posesión de la propiedad. Los fines a los que sirve son siempre los fines de los hombres que se encuentran en esa posición. Fuera de este círculo estrecho, el individuo por cuyos derechos ha velado tan celosamente no pasa de ser una abstracción, a quien los pretendidos beneficios de esta doctrina nunca pudieron, de hecho, ser plenamente conferidos. Y por lo mismo que sus propósitos fueron modelados por los poseedores de la propiedad, el margen entre sus ambiciosos fines y su verdadera eficacia práctica siempre ha sido muy grande.

No quiero decir con esto que el triunfo del liberalismo no haya representado un progreso real y profundo. Desde luego, hizo posibles muchas relaciones productivas que mejoraron inmensamente el nivel general de las condiciones materiales. Además de que el progreso científico se debe al clima mental creado por él. Al final de cuentas, el advenimiento de la clase media al poder ha sido una de las revoluciones más benéficas en la historia. Cierto es también que se ha pagado caro por ella; pues significó el sacrificio de ciertos principios medievales cuya restauración, a mi modo de ver, significaría una sólida ganancia. Pero es innegable que, al pasar del siglo XV al XVI, y más todavía al XVII, se sienten ensancharse los horizontes y las posibilidades de creación, aumenta el reconocimiento de la dignidad inherente a la persona

humana, crece la aversión contra los dolores inútiles que antes se le infligían, crece también el amor a la verdad por sí misma y el propósito de experimentación en servicio de la verdad; patrimonio todo ello de una herencia social que, sin ellos, hoy nos aparecería muy desmedrada. Tales son los provechos que trajo consigo el triunfo del credo liberal. Claro es que éstos nunca han sido igualmente compartidos dentro de la civilización que los acarreaba, y que el llevarlos a plena madurez siempre significó un gasto de trágicos esfuerzos. Pero sin la revolución liberal, sería mucho menor de lo que es el número de aquellos cuyas reclamaciones han podido ser satisfechas. Y este criterio es, en definitiva, la piedra de toque para juzgar una doctrina social.

II

De suerte que el liberalismo surgió como una nueva ideología destinada a colmar las necesidades de un mundo nuevo. ¿Por qué hablamos de un mundo nuevo? Tengamos en cuenta los descubrimientos geográficos; luego, la ruina de la economía feudal; después, el establecimiento de nuevas iglesias que no reconocen ya la supremacía de Roma; la revolución científica que trastorna las perspectivas mentales; el volumen creciente de los inventos técnicos que es causa de nuevas riquezas y aumentos de la población; la invención de la imprenta, con su inevitable consecuencia sobre los ensanches de la cultura y la consolidación de localismos vagos e incoherentes en estados nacionales centralizados y eficientes. De lo cual nace una flamante teoría política que, como en Maquiavelo y en Bodino, funda la investigación del problema social en la relación del hombre con el hombre y ya no en la relación del hombre con Dios. Sobrevienen las hazañas colonizadoras de España y Portugal primero, y luego de Francia e Inglaterra, y de aquí brotan nuevos hábitos y esperanzas. Estos hábitos y esperanzas entran en conflicto con las ideas y prácticas tradicionales, remodelándolas a tal punto a lo largo de tres centurias, que los rasgos característicos de la sociedad difícilmente serían

ahora reconocibles para un observador de la Edad Media. Esta sociedad es ya una sociedad diferente, y que sabe que es diferente. Está dotada de un sentido de expansión antes desconocido, de cierto aliento de desahogo espacial, propias prendas de una humanidad que se siente lanzada a una reconstrucción de los cimientos sociales.

¿Cuál era la esencia de esta nueva sociedad? Ante todo, según creo, su redefinición de las relaciones de producción entre los hombres. Pues entonces descubrieron que para explotar en toda su plenitud aquéllas no podían usar ni las instituciones ni las ideas que habían heredado. La razón de este anhelo de transformación es sencilla. El espíritu capitalista comienza a adueñarse de los hombres para fines del siglo XV. ¿Y qué significa esto? Pues, nada menos, que el objeto principal de la acción humana era la búsqueda de la riqueza. Mientras para la Edad Media la idea de adquirir riquezas estaba limitada por un conjunto de reglas morales impuestas por la autoridad religiosa, de 1500 en adelante tales reglas, y las instituciones, hábitos e ideas de ellas dimanados, se juzgan improcedentes. Se los siente nada más como restricciones. Se los elude, se los critica, se los abandona francamente, porque sólo sirven para estorbar el aprovechamiento de los medios de producción. Hacen falta nuevas concepciones que legitimen las nuevas oportunidades de riqueza que se han venido descubriendo poco a poco en las épocas precedentes. La doctrina liberal es la justificación filosófica de las nuevas prácticas.

Y no es que la idea de la riqueza por la riqueza sea una novedad de repente en una época determinada, no. Seguramente es tan vieja como la civilización misma. Es claro que lo que llamamos hoy el espíritu capitalista había ya hecho presa de hombres como San Goderico,[1] o Jacques Coeur,[2] o los banqueros florentinos mucho antes de llegar a las postrimerías del siglo XV. Pero sólo en estos años comienza a impregnar la mentalidad co-

lectiva. Antes, el criterio sobre la legitimidad de los actos no derivaba, por decirlo así, del solo concepto de la ganancia, sino que aparecía determinado por reglas morales a que los principios económicos se subordinan. El productor medieval —sea en el orden de las finanzas, el comercio o la manufactura— alcanzaba su objeto a través de una serie de acciones que, a cada paso, lo ligaban a ciertas reglas de conducta que presuponían, para la adquisición de riquezas, una justificación fundamental en principios éticos. Tenía derecho a la abundancia, cierto; pero debía conquistarla con medios que se consideraban moralmente autorizados. El valor no era para él una mera función de la demanda. Los salarios que pagaba no se medían por la sola exigencia del obrero. Las horas laborables, la calidad de los materiales, los métodos de venta, el carácter del lucro, para tomar sólo algunos ejemplos, estaban sujetos a un código de reglas que arrancaban de ciertos principios morales cuya observancia se consideraba indispensable a la salvación del alma. La Edad Media está empapada en la noción de un supremo fin ultraterrestre, al que tiene que ajustarse toda conducta. Y el buscar la ganancia por si misma es incompatible con semejante noción. La riqueza era un fondo de sentido social, no una posesión individual. El rico no la disfrutaba por sí o para su propio gusto, sino como administrador y en nombre de la comunidad. Se encontraba, así, limitado a la vez en lo que podía adquirir y en los medios para adquirirlo. Toda la moralidad social de la Edad Media estaba construida sobre esta doctrina. La sostienen por igual los ordenamientos de la Iglesia y del derecho civil.

Este modo de ver se desvanece ante el creciente predominio del espíritu capitalista. Una concepción individualista desaloja a la concepción social. La idea de la sanción utilitaria reemplaza gradualmente la idea de la sanción divina para las reglas de conducta. Y el principio de la utilidad no se determina ya con frecuencia al bien social, sino que su significado radica ahora en el

deseo de satisfacer una apetencia individual, dándose por aceptado que, mientras mayores riquezas posee el individuo, mayor es su poder para asegurarse esa satisfacción. En cuanto este sesgo mental comienza a dominar los ánimos, desata de suyo una fuerza revolucionaria: reemplaza, en efecto, la idea medieval predominante —la idea de subsistencia, propia de un mundo estático o tradicionalista— por la idea moderna de la producción ilimitada. Y ésta, a su turno, implica la creación de una sociedad dinámica y antitradicionalista. Porque, siendo ilimitado el deseo de la riqueza, continuamente buscará experimento y novedad. Más aún, este tipo de sociedad tenderá siempre a contrariar toda autoridad, pues ésta es conservadora por naturaleza, y temerosa del desorden que arrastran los experimentos incesantes. La lógica del espíritu nuevo lo lleva a tallar a su conveniencia todas las aristas de aquel mundo. Donde las ideas e instituciones que le salen al paso atajan su carrera hacia la riqueza, trata de plegarlas según sus propios fines. A los paladines del nuevo espíritu se les ofrecen satisfacciones tangibles y directas, alcanzables en esta vida, lo que era incapaz de ofrecerles la doctrina antigua. Así, en la competencia de las ideas, se mudan las bases de las relaciones sociales. Los hombres anhelan engendrar un mundo nuevo, por lo mismo que están convencidos de que el equilibrio ha de rehacerse.

Si nos preguntamos por qué triunfó el espíritu capitalista, no encontramos mejor respuesta que la siguiente: porque dentro de los límites del antiguo régimen las potencialidades de la producción no podían ser ya explotadas. Paso a paso, los hombres nuevos, con sus métodos nuevos, adelantaban camino hacia un volumen de riqueza inalcanzable para la sociedad antigua. Las atracciones de esta riqueza despertaban apetitos que aquella vetusta sociedad, dada su contextura, era incapaz de satisfacer. En consecuencia, los hombres pusieron en tela de juicio la legitimidad de aquella contextura. La actitud para con la usura, la aceptación de

los gremios como un medio racional de controlar la producción, la noción de que la Iglesia era la fuente natural del criterio ético, todo comenzó a aparecer inadecuado, porque todo ello se atravesaba en el camino de las potencialidades que el espíritu nuevo revelaba. La idea del capitalismo no cabía dentro de los muros de la cultura medieval. Y el capitalismo, en consecuencia, emprendió la tarea de transformar la cultura de acuerdo con sus nuevos propósitos. Para ello tuvo desde luego que proceder por etapas; y, desde luego también, no se puede decir que tenga éxito mientras no destruya una resistencia que, en resumidas cuentas, ha durado tres siglos. Su afán es establecer el derecho a la riqueza con el mínimo de interferencia de cualquier autoridad social, sea la que fuere. En este empeño, el capitalismo se ve obligado, hablando en términos generales, a pasar por dos grandes fases: por un lado pretende transformar la sociedad, mientras por el otro trata de apoderarse del Estado. Para la transformación de la sociedad procura adaptar los hábitos y maneras de ésta en el sentido de sus propios designios. Y si quiere adueñarse del Estado es porque éste, en suma, posee el supremo poder coercitivo social y puede disponer de él conscientemente de acuerdo con sus fines. Para justificarse, persuadirá a sus secuaces —no sin una buena dosis de coerción que anda mezclada en la persuasión— de que la búsqueda de la riqueza por sí misma lleva implícito necesariamente el bien social. El que se enriquece, por ese solo hecho, se transforma en un benefactor social. El espíritu nuevo consiste en eso. Ésta es la clave de la gran aventura que emprenderán los tiempos modernos.

Importa subrayar un hecho que el mismo desarrollo gradual de este proceso tiende a oscurecer. Una filosofía de la vida es, inherentemente, la idea íntima del capitalismo. Quienes la aceptan, no necesitan justificar sus acciones con motivos de origen extra-capitalista. Su lucha por la riqueza en tanto que individuos colora y modela sus actitudes en todos los órdenes de la conduc-

ta. Mientras no se llegó a esto, puede decirse con razón que el capitalismo no había concluido la revolución en que se empeñaba. En todos los caminos encontraba normas de conducta contradictorias con su espíritu. Debió transformarlas, o luchar por transformarlas todas sin excepción. Comenzó por modificar viejas prácticas e instituciones, y al fin acabó por abandonarlas. Comenzó valiéndose de evasivas y excepciones, y al fin paró convirtiéndolas en privilegios. Jacques Coeur necesitaba licencia para traficar con los infieles, pero ya su sucesor no la necesitaba para nada. Cierto relajamiento de las restricciones gremiales era bastante en determinada etapa del proceso; pero llega un día en que no es posible contentarse con menos que la disolución completa de ellas. La incipiente doctrina, al menos hasta el final del periodo mercantilista, considera como cosa natural la subordinación de la economía a la política. Pero resulta entonces que una administración estatal deficiente estorba la explotación plena de los recursos económicos, y entonces las mentes van inclinándose al principio del *laissez-faire*. El Estado, que hasta los comienzos del siglo XVIII aparece todavía como un agente eficaz del capitalismo, a fines de ese mismo siglo es considerado ya como el enemigo natural de su doctrina. Toda la ética del capitalismo se resume en su esfuerzo por libertar al poseedor de los instrumentos de producción, emancipándolo de toda obediencia a las reglas que coartan su explotación cabal. El auge del liberalismo resulta de la ascensión gradual de la doctrina que sirve de fundamento a esta ética.

Permítasenos plantear el problema en términos apenas diferentes. Antes del advenimiento del espíritu capitalista, los hombres vivían dentro de un sistema en que las instituciones sociales efectivas —Estado, Iglesia o gremio— juzgaban del acto económico con criterios ajenos a este mismo acto. El interés individual no se presentaba como argumento concluyente. No se aceptaba la utilidad material como justificación de la conducta económi-

ca. Aquellas instituciones sociales trataban de imponer, y en parte lo imponían, un cuerpo de reglas para gobernar la vida económica, cuyo principio animador era el respeto al bienestar social en conexión con la salud del alma en la vida futura. Ante esta consideración, se estaba dispuesto a sacrificar el interés económico del individuo, puesto que ello aseguraba su destino celestial. Con este propósito a la vista, la competencia era controlada, el número de clientes para cada comerciante era limitado, había prohibiciones al comercio por razones religiosas, se prefijaban los precios y los tipos de interés, los días festivos eran obligatorios, se regulaban los salarios y las horas de la jornada laborable, y se evitaba la especulación dentro de ciertos límites. Éstos ejemplos, escogidos al azar entre muchos otros preceptos de aquel sistema, bastan para demostrar que la conducta económica se regía conforme a normas no económicas. Todo este armazón de reglas se cuarteó porque no era capaz de contener el impulso de los hombres hacia la satisfacción de ciertas expectativas que, dados los medios de producción, aparecieron como realizables en cuanto el ideal medieval fuera sustituido por el de la riqueza como bien en sí. Este nuevo ideal no contiene casi elementos que no se encuentren también en la Edad Media. Las invenciones medievales, por ejemplo, revelan el mismo apetito de ganancias propio del capitalismo. Aun la división del trabajo, en industria tan fundamental como la minera, es ya cosa que encontramos en las prácticas medievales. Pero, aun cuando desde aquellos tiempos pueda decirse que el espíritu capitalista existía como en el aire, no marcaba el ritmo a la vida económica. Lo advertimos más como excepción que como regla. Los hombres estimaban la riqueza, pero la conquista de ella no había llegado a ser la preocupación característica, como lo será en el siglo XVI. La organización social no se había establecido aún sobre la base de que en la riqueza estriba la verdadera satisfacción de la naturaleza humana.

Toda la atmósfera cambia una vez que principia a ser dominante. Cada faceta de la sociedad aparece bajo nueva luz. Un espíritu de empresa nuevo se abre paso entonces, una actividad febril, un afán de innovación, de otra calidad diferente de aquellos de que la Edad Media nos ofrece ejemplos esporádicos. Se diría que la humanidad se yergue, dispuesta a contestar algún nuevo reto del destino. La acumulación de capital, los riesgos de empresa, la organización de fábricas, traen consigo una nueva escala para medir las cosas. El negociante acoge el flamante nacionalismo como una garantía más sólida de la paz interna; porque esto no sólo significa mayor seguridad a la empresa, sino que también le proporciona los medios de evadir las ordenanzas gremiales mediante el establecimiento de industrias fuera de las áreas cubiertas por esos privilegios. Acepta de buen grado el ataque contra la Iglesia, porque ello comporta un ataque contra las viejas y estorbosas reglas, y abre incuestionablemente a la explotación comercial importantes recursos que las propiedades eclesiásticas hacían intocables. Además, el ensanche de los mercados determina una nueva actitud en la producción. Aumenta la urgencia de capital, y la necesidad de producirlo lleva a formas nuevas de la banca y las finanzas. Aparte de que ese mismo ensanche de los mercados acrece la importancia y abaratamiento de los transportes, a un punto que no se había visto desde la caída del Imperio romano. Esto, a su vez, fortalece la centralización del Estado, que hizo posible tamaños adelantos mediante la protección organizada de sus ciudadanos; y esta protección, con harta frecuencia, se traduce en la muy conveniente forma de construcción de carreteras y desarrollo de la navegación. El progreso de la contabilidad permite una nueva visión de lo económico, y se refleja en la capacidad para organizar la producción en escala más grande y comprometerse sin temor de mayores riesgos, de todo lo cual fluyen consecuencias incalculables.

Hay que guardarse de la puerilidad de creer que este espíritu capitalista aparece de súbito al acabar la Edad Media, y que de repente la mente humana se vuelve adquisitiva. El afán de lucro es tan antiguo como la historia. Lo nuevo es la aparición de una filosofía que sostiene que es aún más fácil alcanzar el bienestar social concediendo al individuo mayor latitud para sus iniciativas. Y esto es nuevo, porque no era dable encontrar campo para ellas dentro del cuadro medieval de una sociedad partida netamente en clases, cada una de las cuales poseía, bajo la definitiva sanción divina, ciertos fueros inherentes. Aquello era la misma negación de lo que ya parecía evidente a todos. Era la negación del derecho a explotar los recursos conforme a los medios aprontados por el cambio de las circunstancias. Para tal explotación resultaba indispensable establecer nuevas relaciones de clases que, a su vez presuponían una filosofía nueva que justificara los hábitos que ellas determinaban. El movimiento del feudalismo hacia el capitalismo es la traslación de un modo en que el bienestar individual es un efecto de la acción socialmente controlada, hacia un mundo en que el bienestar social aparece como un efecto de la acción individualmente controlada.

La esencia de esa revolución es, pues, en un sentido real, la emancipación del individuo. Y como ésta se justificaba porque aseguraba mayores satisfacciones a la sociedad, por grados consiguió ir echando abajo las vetustas murallas que se le oponían. Pero en esta apreciación del cambio ocurrido debemos ponernos en guardia contra dos errores posibles. Ante todo, que el cambio haya sido real no significa que fuera súbito. De hecho, según lo hemos señalado con insistencia, tardó en realizarse unos tres siglos. Tuvo que triunfar de los vaivenes de opinión derivados de hábitos e ideas que nunca en la historia se han presentado mejor pertrechados. Y, desde luego, no avanzó con igual velocidad en todas partes. En el siglo XV, pareció que Italia iba a representarlo en toda su expresión. Pero la desunión política, por una parte, y

las consecuencias económicas de los descubrimientos geográficos, por otra, fueron fatales al breve sueño del predominio italiano. Así, también, en Alemania, la intensidad de la guerra religiosa y sus ruinas consiguientes atajaron el desarrollo social por unos dos siglos. También Francia tuvo que luchar contra fuerzas centrífugas poderosas y bien organizadas, antes que la era de Colbert permitiese un empuje hacia adelante. Inglaterra fue más afortunada: su feudalismo conservó siempre un fundamento nacional a partir del Juramento de Salisbury; y el advenimiento de éste significa, en lo político, una entrada para el nuevo espíritu más amplia y profunda que en todos los demás países, con excepción de Holanda. Y en Rusia, hasta la época de Pedro el Grande, difícilmente puede decirse que el nuevo espíritu haya abierto una sola brecha. En suma, que la nueva filosofía es como una marea que lentamente va avanzando sobre la tierra que ha de sumergir. Aquí su progreso aparece ayudado, y más allá estorbado por condiciones naturales tan diferentes, que resulta difícil reconocer que se trata de un movimiento único, hasta que no cubre toda la tierra; tanto más difícil, en verdad, porque al alcanzar su meta más distante, descubrimos que ha principiado ya la baja marea.

III

En su aparición, el espíritu nuevo se encuentra con esa revolución teológica llamada la Reforma, que fue factor esencial en la modelación de sus doctrinas. Pero en la definición de su influencia debemos ser cuidadosos. Tan eminente pensador como Max Weber ha sostenido que el protestantismo es lo que hizo posible el triunfo del capitalismo, y ha creído encontrar en la doctrina puritana de la «vocación» un *ethos* casi inventado para facilitar su progreso.[3] Este modo de ver ha ganado una amplia aceptación. Un historiador tan cauto como el profesor Tawney ha escrito que el espíritu capitalista encontró en el puritanismo «una fuerza poderosa que le abriera el camino para la civilización comercial,

la cual, finalmente, triunfó con la Revolución [francesa]».[4] Pero ¿cuál es la relación entre Liberalismo y Reforma?

No puede siquiera ponerse en duda que el avance del protestantismo haya fomentado de paso el crecimiento de la filosofía liberal; pero no creo que haya el menor fundamento para declarar que esto entrara en los propósitos definidos de los reformadores teológicos. La Reforma dio al traste con la supremacía de Roma. Al hacerlo, dio pábulo a nuevas doctrinas teológicas, originó profundos cambios en la distribución de la riqueza, facilitó en grado sumo el establecimiento del Estado secular. Aflojó los lazos de la tradición al realizar un ataque a fondo contra la autoridad. Dio un impulso tremendo al racionalismo al poner en tela de juicio ciertos principios mucho tiempo tenidos por intangibles. Tanto sus doctrinas como sus resultados sociales redundaban en bien de la emancipación del individuo. Pero esto no autoriza a afirmar que los creadores de la Reforma se lo hayan propuesto así de un modo premeditado. Ellos iban realizando su obra en un clima mental que los obligaba a ajustar sus ideas con un sinnúmero de influencias completamente ajenas. A veces, este ajuste se operaba de manera consciente a fin de ganar algún elemento indispensable al éxito; a veces, era del todo inconsciente, y sin ninguna misión clara sobre su utilidad o su significado. La emancipación del individuo es un coproducto de la Reforma: se la conquista al paso, pero no está entre sus fines esenciales.

Porque no debemos olvidar que la Reforma es; sobre todo, la revolución contra el papado; un intento para descubrir de nueva cuenta el sentido de la vida cristiana. Sus propulsores veían en el Papa al Anticristo, y creían, en consecuencia, que obedecerlo ponía en peligro su salvación. No es que hayan intentado emancipar de tal control al individuo para que éste convirtiera en principio cardinal la lucha por la riqueza como fin en sí, sino que lo emancipaban, según ellos creían, para que pudiera ser un buen cristiano. Cualquiera de los autores de la Reforma habría recha-

zado una declaración franca y neta de los principios de la sociedad liberal. Lutero, en lo fundamental, era un conservador para cuanto se refiere a la constitución de las sociedades.[5] Odiaba la usura, era hostil al nuevo mecanismo de las finanzas, creía —según lo observa Troeltsch— en una organización social dominada por la revelación sobrenatural a la manera de la Edad Media. Cierto es que sostenía que todos los creyentes llevaban en sí la virtud sacerdotal, pero no por eso se les reconocía el derecho a creer de manera diferente de la que él mismo creía. No: habían de creer en la palabra llana de la Escritura. Y esta «palabra llana» significa un código de conducta cuya interpretación coincide puntualmente, en todo lo esencial, con el ideal de la Edad Media.

Lutero estableció el derecho del príncipe a gobernar la religión de sus súbditos: y por aquí, aunque sea indirectamente, dio un impulso hacia la secularización de la política. Pero su teoría del Estado no es más que un pragmatismo apremiante al que todo revolucionario se ve impelido; es simplemente una busca de las condiciones de la victoria. Toda concesión de Lutero —y muchas resultan contradictorias— debe mirarse como una maniobra en busca de una ayuda. Nunca pensó seriamente en dotar al Estado con derechos que lo calificaran para negar los postulados de la religión luterana. El Estado, para él, siempre siguió subordinado a una noción social del orden cristiano, que en realidad era incompatible con el nuevo espíritu de la época.

Hay que reconocer que Weber y sus discípulos lo han admitido así. Los argumentos para su tesis los han ido a buscar en Calvino y no en Lutero. Y es verdad también que Calvino y Lutero difieren sensiblemente a este respecto. Pero nada se encontrará en aquel coloso autoritario que justifique el proclamarlo un campeón del individualismo. Y la prueba es lo que hizo en Ginebra:[6] aquella maciza disciplina que llegó hasta la tiranía, aquella subordinación obligada del acto comercial al precepto religioso,

aquel apasionado repudio de la libertad de conciencia. La esencia del calvinismo es la teocracia. Allí no hay sitio para la personalidad privada del individuo. Calvino, como dice Choisy, pertenece a la colectividad de que forma parte, y esta colectividad, a su vez, se sujeta a un cuerpo de reglas de inspiración divina, de que no podría apartarse sino a expensas de su salvación. Comparado con este absolutismo, apenas pesa en la balanza la célebre carta a Claudio de Sachins, en que se autoriza el cobro de intereses.[7]

Porque ¿qué viene a decir Calvino en este texto tan traído y llevado? Simplemente que las palabras de la Escritura contra el préstamo a interés usurario no son del todo concluyentes. Rechaza allí la teoría patrística de que el dinero no debe engendrar dinero. Considera que el problema debe juzgarse en vista de las condiciones actuales de la vida humana, tan diferentes de las que existían en los tiempos bíblicos. Y, en consecuencia, concluye, es lícito prestar dinero a interés mientras las estipulaciones del préstamo sean equitativas. En fin, esta tesis general admite siete casos excepcionales. A la luz de las nociones de su época, Calvino no se revela en este documento como un innovador muy brillante.[8] Reconoce que hay algunas transacciones comerciales en que se justifica el pago de una remuneración por el uso de un capital. Pero, a mi ver, ni una sola de sus palabras añade nada al argumento de San Antonio de Florencia,[9] o a las *Sententiae* de Gabriel Biel,[10] quienes reconocen igualmente que la doctrina del justo precio es ya insostenible en toda su amplitud. De modo que Calvino no hace más que manifestar su conformidad con los últimos canonistas medievales. Lo que de aquí vendría es asunto diferente; pero de ello difícilmente puede considerarse causante a Calvino.

Se nos asegura, sin embargo, que la doctrina puritana de la «vocación» es una contribución apreciable para el nacimiento de la economía individualista. Yo me permito contestar que en esta materia el tiempo lo ha hecho todo. La concepción puritana no

es cosa estática. Se la ve cambiar conforme se avanza del siglo XVI al XVII, y de éste al XVIII. Nada hay en las ideas económicas de Calvino que lo distinga mucho del periodo inmediato anterior; y el ejemplo de Ginebra, en sus días como en los de Beza, prueba su identificación con el medievalismo. Apenas podría acusarse a los reformistas ingleses del siglo XVI de haber contemplado la nueva riqueza con ojos complacientes. Todos, como el de Aquino, veían en el universo un plan celeste que asignaba a cada individuo un sitio determinado en la economía de las cosas, precaviéndolo contra el peligro de querer mejorarlo. Tal es la actitud de Robert Crowley,[11] puritano de la mejor cepa; tal la de Thomas Lever[12] o la de Hugh Latimer.[13] Su concepto de la riqueza, o de las obligaciones del individúo, pobre o rico, es el mismo de Lutero y está impregnado como el de éste de medievalismo. Todos ellos hasta se sentían impelidos, en virtud de su teoría de la «vocación», a considerarse los mantenedores del antiguo orden contra el nuevo; a protestar contra la conducta de los «nuevos ricos» de su tiempo, que les parecía contraria a la vida cristiana verdadera. Naturalmente que clamaban contra la indolencia, y no hubieran sido puritanos si no exaltaran, también, las virtudes del ascetismo. Pero en su apreciación del mundo no hay una brizna de espíritu progresista o secular. La esencia de su prédica está en andar la vida por la vía de la salvación; en aceptar el puesto que nos ha sido asignado en la existencia, cumpliendo con los deberes inherentes; en mirar, igualmente, la penuria y la abundancia como dones de Dios que traen consigo una oportunidad para la «gracia». Creo que ésa es la esencia de sus enseñanzas. ¡Nada más lejano del temperamento de los hombres que estaban modelando la nueva sociedad! Cuando, en la segunda mitad del siglo XVII, la «vocación» se contaminó de espíritu capitalista, ya la nueva sociedad contaba su buen siglo y medio de existencia y, para entonces, puede decirse que ya había logrado influir, por lo menos, tanto en el puritanismo como en el catolicis-

mo. Weber y sus discípulos han incurrido en un grave anacronismo, por el afán de demostrar su teoría. Es lo mismo que si hubieran querido juzgar de la respuesta que las iglesias han dado en el siglo XX a los problemas sociales, al solo examen de las rescuestas que se dieron en el siglo XVIII. Para estimar la postura contemporánea en esta materia, a nadie se le ocurre acudir a las doctrinas o prácticas de Secker y Watson.

IV

Por consiguiente, tenemos que dirigir nuestra mirada hacia otros rumbos para apreciar el efecto producido por la Reforma. Doctrinalmente hablando, se trataba de renovar los principios de la vida cristiana, no de eludirlos; y en esto no hay nada que pueda favorecer de modo especial el liberalismo. Lo que dio a la Reforma su verdadero valor como doctrina social fue el hecho de que haya sido simultánea en parte, y en parte provocada por una gran dislocación económica. La Iglesia no halló una respuesta al enfrentarse con ese problema. Y el resultado fue que todos los descontentos acumulados durante la Edad Media se desataron y se lanzaron contra la Iglesia. Los había de todo orden: religiosos, legales, políticos, dinásticos. Y cobraban nueva agresividad y dramatismo desde el momento en que el Papa se negaba a apreciarlos en su justo peso. Pero el Papa, como sucede siempre, invitó a la revolución rehusándose a la reforma. Su incapacidad para poner la casa en orden, cuando el movimiento conciliar, resultó fatal a su empeño de mantener su antigua posición en medio de las circunstancias ya transformadas.

Esto puede apreciarse más fácilmente, según creo, si estudiamos las características de la Reforma inglesa y sacamos de allí nuestras conclusiones. No había nada de nuevo, en términos generales, en las quejas que presentaban los ingleses. Pues durante siglos y siglos se había estado protestando contra las dádivas a los Proveedores, los dineros para Pedro, etcétera. Tampoco era cosa nueva la pretensión de que la riqueza eclesiástica pagara también

parte de los impuestos nacionales. Y son notas siempre presentes en la literatura medieval inglesa la protesta contra la corrupción eclesiástica y el resentimiento contra la opulencia clerical. La Reforma inglesa no tuvo su origen en el temperamento libidinoso de Enrique VIII. Ni siquiera fue ella el resultado de una disputa en cuanto a la naturaleza de la supremacía sobre la Iglesia. Las raíces del cambio habían venido extendiéndose por centenares de años. Pueden descubrirse ya en la lucha entre Enrique II y Thomas Becket. También se descubren en la actitud de Eduardo I ante la bula *Clericis Laicos*. El cambio se anuncia ya de cierto modo en los tratados de Wiclef, y de otro modo diferente en los poemas de Chaucer y Langland. Algo de esto se trasluce en la actitud de los rebeldes que, en el año de 1381, ejecutaron a Simon de Sudbury, arzobispo de Canterbury; y otro poco en la actitud del Consejo de Regencia, bajo Enrique VI, ante las pretensiones del cardenal Beaufort a participar en el poder.

En la misma aurora de la Reforma, el deán Colet, cuya lealtad a la Iglesia está fuera de discusión, atacó a ésta en términos que cualquier partidario de las novedades hubiera podido suscribir. En la asamblea de San Pablo, 1512, dijo textualmente: «Toda la corrupción, toda la decadencia de la Iglesia, todas las ofensas del mundo provienen de la codicia de los sacerdotes».[14] El cuadro que traza de esta corrupción es en verdad terrible. En esta acusación no faltan ni el pluralismo, ni la simonía, ni la mundanidad, ni la gula, el nepotismo, el mercantilismo, la usura, el ausentismo o la humillación interesada al poderoso. Colet no vacila en decir a sus hermanos clericales que su enorme riqueza les permite una vida de ocio, glotonería y lujo. Y es muy significativo que su alegato haya alcanzado entonces una popularidad grande. No lo es menos su insistencia en el robustecimiento de las antiguas leyes para atajar «estas nuevas artes de ganar dinero que a diario se están inventando». De modo que Colet busca en el pasado los principios de su reforma.

En Erasmo, muy familiarizado con las cosas inglesas, encontramos también acusaciones semejantes.[15] El mismo punto de vista inspira el famoso panfleto de Simón Fish,[16] que no sólo mereció, por su importancia, el favor del rey[17] y una respuesta de Tomás Moro,[18] sino también ser traducido al latín y al alemán. Allí se reclama rotundamente la acción real contra el clero y se propone la confiscación de los bienes eclesiásticos como un recurso para la prosperidad nacional. Y el hecho de que, a pesar de sus exageraciones notorias, la *Suplicación de los mendigos* haya alcanzado una gran popularidad, es un indicio del grado de descrédito a que había llegado la autoridad de la Iglesia. El pueblo no era anticatólico, pero era antipapista a un extremo que había venido ganando importancia por varias generaciones.

Para entender la Reforma inglesa, y sobre todo la facilidad con que se la pudo llevar a cabo, hay que tener siempre presente este sentimiento antipapista, que aunque mínimo en materia de doctrina, era máximo en cuanto a las exacciones del clero. Su legislación esencial se enderezaba contra las prácticas que empobrecían al reino en beneficio de la Iglesia. En el fondo de todo ello se descubre la sólida experiencia incorporada en la información de Guilford sobre la verificación testamentaria de Sir William Crompton. Apelaciones, anatas, pluralidad de beneficios, no-residencias, provisorias, absorciones clericales en ocupaciones seculares, abusos en cementerios, todo esto fue castigado de un modo drástico por los Parlamentos de la Reforma. Las medidas encaminadas a barrer estos males, y el refuerzo que recibieron con la abolición de los monasterios, nos explica por qué Fox escribía a Wolsey en 1523 que el pueblo «clamaba constantemente contra los abusos clericales».[19] Estos clamores fueron plenamente satisfechos.

En síntesis, la Reforma inglesa realizó tres cosas: abolió la jurisdicción del Papa, desgravó al pueblo de una masa de tributos eclesiásticos que daban lugar a grandes abusos y no menor co-

rrupción, y transfirió una gran parte de la propiedad de las manos del clero a las de los seglares. ¿Qué explica su aceptación? No, creo yo, una indignación moral contra el abuso, ni ciertamente tampoco el deseo de una teología más pura. Las causas de su éxito son más hondas que cualquiera de estas dos razones, aun cuando hubiera personas interesadas hondamente en ambas. Buena parte se debió a la sospecha de que el clero representaba intereses extranjeros. Esto hería ese hondo sentido de nacionalismo que distingue al periodo Tudor. La devoción clerical a Roma, manifiesta en el caso de Fisher de Rochester,[20] era tan grande, que se la consideró peligrosa, pues el gobierno sostenía que las riquezas de la Iglesia podrían ser empleadas en defensa de la jurisdicción romana. Que esta sospecha era justificada, lo demostró el caso del obispo de Londres cuando trató de cobrar la multa impuesta al clero,[21] y por el papel importante que los clérigos desempeñaron en la organización de aquella protesta que culminó en la Peregrinación de Gracias.[22] Además, resulta evidente que hubo un momento, en 1536, en que el control efectivo en el Norte pudo muy fácilmente haber significado una amenaza de desintegración nacional igual a la que sufrió Francia durante sus guerras religiosas; era obvio que el privar a la Iglesia de sus bienes equivalía a disminuir el peligro.[23]

Otro elemento de importancia es, también, el resultado del nacionalismo centralizador de la época. Estimábase, como Wiclef había insistido, que la confiscación de los bienes de la Iglesia permitiría dedicar el dinero así conseguido a la defensa nacional, sin tener que imponer nuevas cargas fiscales al contribuyente.[24] Simon Fish también defiende con gran vehemencia este criterio. Uno de los argumentos más fuertes de su campaña era el que en caso de guerra la nación no podía con sus propios recursos, atajar la sangría que representa la salida de dinero al extranjero.[25] El costo de la política militar y naval de Enrique VIII fue sin duda factor decisivo en la supresión de los monasterios. Estos prepara-

tivos, escribía lord Herbert de Cherbury, «parecían disculpar la supresión de las abadías ordenadas por el rey, puesto que el pueblo, deseoso de ahorrar sus propios dineros, comenzó a sufrirla con tranquilidad, sobre todo cuando vio que se ordenaba la construcción de diversos fuertes y baluartes en la costa».[26] Entonces, como ahora, una política exterior briosa produjo ramificaciones inesperadas.

No hay duda de que la situación económica general del reino creó una amplia opinión favorable a la confiscación. Folletistas y memorialistas hacían gala áe sugerir lo que podía hacerse con las riquezas del clero en beneficio del bienestar común. Debía hacerse frente a los gastos de la defensa. Podrían mitigarse los sufrimientos ocasionados por el cercamiento. Debía iniciarse una política que diese impulso a las obras públicas, incluyendo, lo que resultaba bastante significativo, la construcción de caminos para resolver el problema de los sin trabajo. Por lo que sabemos, tales planes no llegaron a realizarse,[27] y hasta hay que dudar que fueran considerados seriamente. Pero no puede dudarse que, so pretexto de ellos, se logró la política de Reforma. Esto evidencia hasta que grado la gente se había desilusionado de la Iglesia, cuando había tantos que pensaban de los bienes de ella como un fondo nacional al cual el Estado podía recurrir con justicia como alivio en un periodo difícil.

Pero lo que, sin duda alguna, hizo popular la política de supresión fue la oportunidad que para enriquecerse ofrecía al rey, a la nobleza y a la clase media alta. Es muy significativa la enorme avaricia con que algunos desde los grandes nobles, como el duque de Norfolk, hasta caballeros rurales, como Humphrey Statford, y aun miembros desconocidos de la burguesía urbana, solicitaban, regateaban y sobornaban para conseguir su parte en los despojos de tales bienes.[28] Esto creó un partido sólido favorable al mantenimiento del nuevo orden de cosas. Facilitó la formación de grandes fincas, y de aquí el progreso de la apropiación de

la tierra. Estimuló la acumulación de capital, y con ello el número de hombres dispuestos a arriesgar su excedente de riqueza en las nuevas aventuras comerciales. No puede dudarse de que la política representada por la Reforma no es, psicológicamente, sino el desmoronamiento del orden económico medieval. La expansión comercial e industrial requería una monarquía fuerte, capaz de gobernar, para favorecerlas. La Iglesia era contraria a ello. Sus prácticas —véanse los ataques de Latimer contra los efectos perniciosos de los días festivos[29]— estorbaban la producción. Su propiedad no sólo tenía una sombra de sumisión extranjera, sino que era inaprovechable para la completa explotación por los nuevos métodos. Impedía, por su intromisión, el logro de esa balanza comercial favorable que había llegado a parecer tan vital para la nación. Aun la misma caridad de la Iglesia se sostenía para estimular la vagancia. Su organización toda, como instrumento de control social, es antitética del nuevo espíritu. Su destrucción, como organización, ofrecía la perspectiva de nuevas riquezas en una época en que los hombres estaban aturdidos por la idea de oportunidades nuevas. Su propia corrupción justificaba esta codicia en hombres ansiosos de apoderarse de sus bienes bajo cualquier pretexto. En esta forma, según pensaban, podrían enriquecerse, de manera negativa, haciendo recaer las cargas fiscales sobre otros hombros, en forma positiva, obteniendo su parte en los despojos. La Iglesia, tal como estaba organizada, era considerada un verdadero estorbo para el nuevo orden social. Los principios que sostenía significaban la sustracción de grandes elementos de riqueza, tierra, trabajo y capital, de las empresas nuevas a que podrían dedicarse. El contraste entre el comerciante ambicioso y el terrateniente avaro de la época Tudor, por una parte, y el cura y el fraile, por la otra, no dejaba lugar a duda sobre el resultado de la lucha por la riqueza de la Iglesia. Cuando el Concilio de Trento del papado abrió los ojos reconociendo la necesidad de la Reforma, era demasiado tarde porque

para entonces ya había perdido la mitad de su imperio. Los nuevos hombres estaban ya en el poder. Las condiciones nuevas de explotación se habían afirmado. La oportunidad para que el nuevo espíritu transase con la Iglesia había pasado ya; la ocupación de la Iglesia era ahora pactar con este nuevo espíritu.

V

La Reforma ayudó, por lo tanto, de esta manera indirecta, a la propagación de las doctrinas liberales. Abrió el camino al individualismo al confiscar las riquezas empleadas en sostener principios que estorbaban las oportunidades individuales. Con la desaparición de aquella riqueza disminuyó la influencia de esos principios. En oposición a ellos, surge paulatinamente una concepción secular de la vida que define cada vez más estrechamente el dominio que pueden mantener. Más aún, aquella concepción secular transforma a su vez el contenido de los principios cristianos hasta amoldarlos a sus propias necesidades. Compleja y confusa es la forma en que esto se hizo. En parte, provino de los acontecimientos que obligaron a la Iglesia a modificar sus puntos de vista; el tener que buscarse aliados, por ejemplo, y el que la debilitada comunidad romana no pudiera imponer ya condiciones. En parte también se originó por el hecho de que, en la lucha para hacer progresar la nueva concepción, las ideas se desarrollaron aun en los más diversos dominios, y el fuerte y extenso choque de éstas se produjo en la dirección que el nuevo espíritu requería. Esta revolución ideológica tiene tres notas dominantes en el siglo XVI. Es, en parte, una evolución de la doctrina política: se forma una teoría del Estado como entidad capaz de bastarse a sí misma. En parte, otra vez, es una teología nueva y en su formación se emprenden investigaciones que minan la influencia de la fe sobre la mente humana. Finalmente, se construye una cosmología nueva que da lugar a una concepción científica nueva, por una parte, y a una nueva metafísica, por la otra. Vamos de Copérnico y Keplero, de Cardan y Vesalio, a Galileo y Harvey, a

Bacon y Descartes. Cuando llegamos al hombre del siglo XVII, el individuo posee un sentido de dominio sobre el universo, nuevo a la vez en profundidad y aspiración. Está preparado, por decirlo así, para disputar a Dios el derecho de supremacía sobre su destino.

Cada uno de estos elementos requiere consideración aparte, aunque ninguno, en verdad, es independiente de los otros. La historia del pensamiento político en el siglo XVI es la historia del esfuerzo del hombre para justificar, sólo con éxito parcial, las consecuencias de un medio ambiente nuevo.[30] Se enfrentan con el hecho de un poder político divorciado de las bases teológicas sobre las que se sustentaba antes. Las viejas sanciones de obediencia están en proceso de desaparición y se descubren nuevas. Ya no pueden fundar sus gobiernos en una Ley Divina de la cual Roma es intérprete máximo, porque media Europa disputa a Roma el derecho de interpretación. No se puede enseñar ya la coexistencia del deber político y de la obligación religiosa, porque la revolución los ha disociado. El problema con que tienen que enfrentarse es, sin duda, el eterno de hacer compatibles la libertad y el orden. Pero la idea de libertad está ahora encajada en un nuevo marco, pues encuentra un ambiente cuyo acento material difiere de todo otro conocido desde los tiempos de la dominación papal. La evolución que tiene lugar es el resultado de esta novedad.

La filosofía política del siglo XVII se inaugura con una expresión de modernidad que, ni por su realismo ni por su poder de discernimiento, jamás habría de ser superada. En Maquiavelo está todo el Renacimiento. Ahí están su codicia de poder, su admiración por el éxito, su indiferencia por los medios, su repugnancia por la esclavitud medieval; su franco paganismo, su convicción de que la fuerza de la patria está en la unidad nacional. Ni su cinismo ni sus elogios de la astucia son bastantes a ocultar al idealista. Sostiene con todo su corazón el sueño de Dante de una

Italia unida y renovada. Es también un administrador hasta la punta de los dedos, un administrador con valor para declarar que quien desee el fin debe desear los medios. Cree en la libertad, pero la amarga experiencia le ha enseñado que el poder es el precio de la libertad. De modo que elimina despiadadamente todo lo que estorba al ejercicio del poder o a su conservación. Son admisiones de debilidad las limitaciones morales sobre la conducta y una Iglesia independiente; y la debilidad es un pecado contra el Espíritu Santo. El *Príncipe* de Maquiavelo puede muy bien ser el retrato del hombre nuevo de su época. Sabe lo que busca conseguir; es cruel sirviendo su ideal. Es francamente materialista, sin el estorbo de cualquiera de esas otras vanidades mundanas tan arraigadas en las costumbres medievales. La utilidad es la piedra angular de su método con el poder como criterio de utilidad. Sus aspiraciones son enteramente seculares, y su estado mira sólo a la tierra. Si la religión entra en sus cálculos, es tan sólo como un instrumento valioso rara doblegar al hombre al servicio de sus fines.

Maquiavelo es un hombre genial, y el hombre genial no es quizás nunca por completo típico de su tiempo. Pero es muy significativo el que en los umbrales de una nueva época apareciese un libro que, de modo tan franco, ensalzara su esencia íntima, porque, después de todo, el personaje de su príncipe no es una caricatura del siglo que siguió, sino un índice de él. Le hallamos en todos sus hombres típicos; en Cromwell y Walsingham, en Inglaterra; en los Guisas y en Catalina de Médicis, en Francia, y aun, bajo su coloración especial protectora, en Lutero y Calvino y en papas como Pablo III y Pablo V. En fanatismo religioso es como Ignacio de Loyola, y no menos en espléndidos piratas tales como Hawkins y Drake. Una nueva empresa, una nueva eficiencia, sirven a un nuevo ideal, y si con ello ese nuevo ideal es claramente terrenal, es porque, en un doble sentido, un nuevo mundo ha surgido ante su vista. Describió, de una vez por todas, el

ideal del poder amoral, digno de perseguirse por sí mismo. Reveló el secreto de un impulso tan profundo en la constitución humana, que para su satisfacción pocos sacrificios fueron juzgados demasiado grandes.

Pero no es menos significativa la indignación que despertó Maquiavelo en el siglo XVI. Hasta una época como la de Bacon, su temperamento, de una secularidad desvergonzada, fue carne demasiado fuerte para la digestión de los hombres. No tienen menos ansias de poder que él, pero tratan de cubrir sus propósitos de modo de hacerlos compatibles con el clima moral de su tiempo. La idea de un Estado fuerte y eficiente lo libra, aunque dolorosamente, del obstáculo de fines en competencia. Es ayudado por la concepción luterana del Príncipe como un instrumento escogido de Dios. Con Lutero ya no hay detrás una Iglesia que actúe como juez de su conducta. La asistencia de Calvino, que sólo titubea en una ocasión sobre la obligación cristiana de obedecer a la autoridad constituida, le presta nuevo apoyo. Es ayudado, una vez más, por la concepción presbiteriana —en su mayor parte obra de Andrew Melville— de los dos Reinos, pues eso suponía ya la admisión de un mundo temporal libre de las limitaciones del control religioso. Se nutrió de la teoría jesuita —magistralmente desarrollada por Belarmino[31]— del poder indirecto del papado, puesto que se fundaba en la tesis de que un Estado que se abstenía de perseguir a los fieles podía mantener su derecho a liberarse de la intervención eclesiástica. Y quizá fue, sobre todo, ayudado por la cólera apasionada de la guerra religiosa; pues el costo de la contienda civil fue tan intenso en miseria social y anarquía política, que algunos hombres, de los cuales Bodino es merecidamente el más famoso, se alzaron arguyendo que el Estado no debía perecer por razones de conciencia religiosa. Trataron, como los *Politiques* en Francia, de descubrir un plano de acción política, una sanción, por lo tanto, para la autoridad qué requiere, la cual debería estar libre de la intrusión del ar-

gumento religioso. Esto significa, por una parte, tolerancia; una concepción de la que, con raras excepciones, como Marsilio de Padua, la Edad Media estuvo inevitablemente libre y, por la otra, significaba un acercamiento, aun cuando sinuoso e incierto, a la atmósfera en la cual Maquiavelo construyó su república. A fines del siglo la religión pudo no haber abdicado de sus demandas, pero éstas habían sido puestas con cadenas tan fuertes que a su terminación ya no existía peligro de que pudieran prevalecer.

La *República*, de Bodino, es el resultado más notable del cambio político en el siglo XVI, en lo que concierne a la teoría.[32] Es éste un libro que ningún pensador medieval habría intentado, tanto por el motivo como por el razonamiento. No sería de su época si no rindiera cierto tributo a la idea de ley natural; pero su significación descansa por completo en un acento diferente. Es un tratado para evitar la anarquía, pues evidencia la necesidad, en toda sociedad política, de una autoridad suprema que dicte leyes a todos y que no las reciba de nadie. Fue Bodino el primer escritor del mundo moderno que vio esto: desde el momento en que al Estado se le considera soberano, no puede haber quien legalmente le dispute su autoridad. Su voluntad es, por definición, una voluntad ilimitada. De este modo descubre para sus actividades un plano en el que la rivalidad de cualquier autoridad en competencia, como la Iglesia, es, *a priori*, imposible. Sin embargo, a pesar de la claridad espléndida de su análisis, Bodino llega a vacilar ante las inferencias de su propia obra. Habiendo construido un Estado teóricamente incapaz de freno, sugiere entonces que hay ciertos principios a los cuales debe ceder la primacía. Éstos son la Ley Divina, las leyes fundamentales de la República y aquella ley «natural» que prohíbe al príncipe despojar la propiedad de sus súbditos.[33]

Estas limitaciones son claramente de gran importancia. Significan, así lo supongo, que Bodino vio y deseó la inevitabilidad de un Estado puramente secular, pero se dio cuenta, por su propia y

vivida experiencia de la monarquía de los Valois, de los peligros del poder ilimitado. Por consiguiente, las cortapisas que trató de imponer están todas ellas concebidas en el espíritu de su tiempo. Son, por una parte, una aceptación de las convenciones morales de su generación, hecha bajo el nombre convencional de la Ley Divina; por la otra, un esfuerzo para encontrar lugar al consentimiento de los súbditos a los actos de autoridad, con una relación especial a la necesidad de seguridad en cuestiones de constitución económica. Por ejemplo, el señalar la irrevocabilidad de la Ley Sálica es el reconocimiento inflexible del realista de que el hombre del Renacimiento era capaz de servirse de la debilidad de una mujer en el trono. La atribución de una santidad especial a la propiedad privada, de manera que su control ha de nacer, finalmente, del consentimiento a través de la ley, es el resultado de su conocimiento de que los hombres nunca están más dispuestos a luchar que cuando se imaginan que su propiedad peligra. La teoría de la soberanía, de Bodino, es la búsqueda consciente de una fórmula de paz en una época atormentada por la contienda civil. Da la medida de la atmósfera trastrocada a que se enfrenta el que encuentre su remedio en la idea de la supremacía civil. Con él se sepulta al fin la dualidad molesta de la Edad Media. La lucha entre el poder civil y el eclesiástico se decide en favor del primero. Y esto significa, y es notable que lo signifique, que las sanciones a la conducta han de ser, en medida creciente, seculares y no divinas.

La tesis de Bodino, en el fondo, se asienta sobre una base de utilidad que hace del orden el bien más alto; una perspectiva típica, recordemos, forjada por un jurista en una época de anarquía. Es un intento para hallar la razón fundamental de la obediencia dentro de los confines de la ley misma. Lentamente, dentro de aquel periodo, iban concibiéndose hipótesis opuestas. Las más notables de ellas son la idea —de ningún modo nueva, y con la buena garantía de la Sagrada Escritura que la apoyaba— del

Derecho Divino de los Reyes, y la doctrina, otra renovación, del contrato social. El motivo de su reaparición es bastante obvio. Era una época de confusión en la cual los hombres se sentían en presencia de una novedad revolucionadora. Todos los contendientes trataban de probar, primero, que no buscaban la pelea; y, segundo, que estaba justificada su lucha. Por lo tanto, de Lutero en adelante, todos ellos fueron impulsados a examinar los fundamentos de la autoridad política. Todos convenían en que debía haber obediencia, y no menos los reformistas, quienes no retrocedían ante acusación tan airada como la que los declaraba proponentes de la confusión social. Pero no estaban dispuestos a la obediencia sin condiciones, e inventaban principios para explicar que de hecho sus propios fines eran principios eternos y universales que todo hombre razonable debía aceptar. En gran parte su visión del Estado se engendraba en la estructura del debate religioso que dio su contexto inmediato al conflicto. Pero, como trataré de mostrarlo, detrás de aquel contexto puede descubrirse un horizonte más amplio.

Quizá la manera más fácil de ver la significación del argumento sea mirarlo en la época de su mayor riqueza: la de la Contrarreforma, y hay poca duda de que en aquella época la discusión más notable fue la que se originó en Francia después de la funesta matanza de San Bartolomé, y que continuó con apasionada intensidad hasta la entrada triunfal en París de Enrique IV, más de veinte años después.[34] El problema son los términos sobre los cuales puede, de la confusión, hacerse el orden. Existen diferencias religiosas, conflictos económicos, rivalidades dinásticas, desacuerdos constitucionales. Antes de San Bartolomé los hugonotes habían protestado aceptar la autoridad de la Corona; se alzaron en armas sólo contra sus malos consejeros. Después de la matanza se hicieron más radicales. Argüían que el poder es un fideicomiso que obliga a gobernar bien a quienes lo detentan. Nace de un contrato entre el Príncipe y el pueblo, en que éste tiene el

derecho de retirar la autoridad que ha conferido si recae en un tirano. La característica de la tiranía es perseguir a un súbdito que cumple su deber para con su Dios, porque aquél ha hecho un contrato con su creador para poner su alianza con él por encima de cualquier obligación humana. Por lo tanto, su derecho a la resistencia comienza en el momento en que se le persigue; pero este derecho debe ejercerlo con ciertas limitaciones. El firme propietario, bajo cuyos auspicios se construyó la teoría hugonote, nunca olvidó cosas como la guerra de los campesinos en Alemania; el comunismo anárquico de los anabaptistas; el peligro, cuando a la rebelión se la proclama como un derecho, de que puedan ponerse en duda todos los grandes principios. En consecuencia, negaron al hombre ordinario el derecho a la resistencia. Su deber era pasivo, mientras no fuese llamado a la pelea por sus dirigentes naturales, los príncipes por la sangre, la nobleza, la magistratura constituida de la nación. Ellos son los jueces de cuándo puede emprenderse una rebelión legal. Podemos suponer que cuidarán de que ninguna resistencia tratará de echar abajo el principio de la propiedad privada como tal. Una rebelión en nombre de la conciencia religiosa no ha de servir de disfraz a un radicalismo social indebido.

Son innumerables los panfletos que urgían la adopción de esta actitud; algunos de ellos, como los de Buchanan y Beza y el autor de *Vindiciae*, han dejado huella permanente en el pensamiento político. Pero, después de 1589, Enrique de Navarra, un hugonote, es rey. A partir de aquí, cambia el tono de la disputa hugonote. Todos sus protagonistas están por aceptar el Derecho Divino de los reyes. Tienen en el trono a un monarca en cuya conducta confían. La idea de la resistencia les parece pecado mortal. Los poderes que hayan de tenerse ha de ordenarlo Dios; resistir a sus mandatos es blasfemia. Después de 1589, los hugonotes están aún en minoría, pero son una minoría con esperanzas. Saben que no habrá dificultades en cuanto a su tolerancia

una vez que sea firme el título de Enrique. Por lo tanto, consumen todas sus energías en tratar de probar que el Estado civil descansa en cimientos divinos, que quienes resistan sus mandatos son culpables de blasfemia y enemigos del bienestar del reino. Hay en ellos escaso sentido de incongruencia; en una generación, las nuevas condiciones han hecho de la paz su objetivo, como las anteriores, en otra, hicieron el de la guerra. Su único afán era sobrevivir; continuar incólumes su camino a través de la vida. Lo más probable es que aceptasen el argumento para servirse de aquel fin como base adecuada para una filosofía política.

Los católicos siguen la dirección opuesta. Hasta 1589, sus protagonistas sienten una indignación horrorosa hacia los hombres que amenazan los cimientos del orden social. Sienten que el Estado es su estado y exaltan con entusiasmo el derecho del Príncipe a dirigir sus actividades, simplemente porque a partir de San Bartolomé actúa en su favor. Pero sus opiniones cambian totalmente después del advenimiento de Enrique IV. Un hereje ha subido al trono, y los partidarios de la Liga no dudan de que la rebelión es mejor que aceptar un rey hereje. Predican, en consecuencia, que la soberanía del pueblo es imprescriptible, alegando que el pueblo puede conferirla o retirarla a su gusto. La confiere, dicen, para gobernar bien. Pero sin religión es imposible un buen gobierno; por de contado, ha de ser la verdadera, la de Roma. Los predicadores de la Liga, por consiguiente, desarrollan una teoría democrática de la autoridad política, sabiendo que la mayoría está de su parte. En verdad, apenas es excesivo decir que las *Vindiciae* es la fuente de la moderna filosofa *Whig*, como los sermones de hombres como Boucher lo sean de la filosofía radical posterior. La opinión católica, por supuesto, no es sino una fase temporal que se alimenta de la pasión fanática de una turba parisiense que había probado la sangre y que vio en el retorno de los hugonotes a París una amenaza para su monopolio virtual del comercio y los puestos en la capital; podemos comprender su

reacción hacia estas ideas radicales si recordamos la popularidad del antisemitismo en Alemania entre los pequeños comerciantes y profesionales. La analogía es importante, porque, aun después de que la conversión de Enrique acabó con la necesidad que sentían los católicos de una doctrina de la soberanía popular basada en el contrato, la Iglesia empleó el argumento de la ventaja económica para fomentar la hostilidad a la tolerancia de la herejía.

Una doctrina diferente fue desenvolviéndose con lentitud en medio de este choque de pragmáticas contrarias. Lo mismo los católicos que los hugonotes apelaban inútilmente a una teoría del derecho, no importaba cuán tímida fuera la idea de derecho que iba a servir aquella teoría. El partido de los Políticos, cuyo origen puede quizás llevarse al noble esfuerzo por la paz de Michel de l'Hospital, tiene una visión muy diferente. No dudan de la conveniencia de la unidad religiosa, ni aun niegan la de la persecución si existe la esperanza de su eficacia. Pero insisten en que la sociedad no debe perecer por razones de conciencia. Los intereses de la paz son los primeros; los religiosos son cuestión secundaria. Para ellos es más importante que los franceses reconozcan su interés común como ciudadanos de Francia, lo mismo nobles que terratenientes y comerciantes, a que partan a Francia en dos naciones y hagan de ella una sociedad en ruinas por razón de diferencias religiosas. Si esto dicen, es el gran obstáculo para la paz, allanémoslo. Concedamos la tolerancia, puesto que la larga agonía de la contienda civil demuestra que la guerra no es el mejor camino para lograr la unidad nacional. Encontremos un plano de actividad política en el cual los hombres pueden coincidir como ciudadanos a pesar de sus diferencias en materia religiosa. [35]

Éste fue el criterio que prevaleció y no necesito hacer resaltar el alcance de su triunfo. Significaba la victoria del Estado secular; que ya no era necesario definir el estatuto de los derechos políticos en función de una sanción eclesiástica. Desde el punto

de vista medieval, colocó los intereses terrenales del hombre sobre lo que se consideraba su interés celestial. Suponía que tan era el mayor bien político la conservación del orden, que el Estado debería rechazar cualquier derecho que comprometiera la causa del orden. La soberanía del Estado no tenía ya por qué ser discutida si se aceptaba esa opinión. Iba a justificarse la conducta, no porque coincidiera con una idea o derecho justificado por su conformidad roo el derecho divino, sino por una congruencia razonable con los fines que el Estado decretase servir, fines que, en términos generales, serían a partir de entonces seculares por esencia. De aquí en adelante, ningún Estado se comprometería con persecuciones religiosas sólo en nombre de alguna verdad sagrada. El interés que pueda existir por debajo de ese título será siempre un interés de Estado. Aun la revocación del Edicto de Nantes tiene por objetivo más la unidad política que la verdad religiosa; por eso no despertó entusiasmo alguno en Roma. Una vez que el orden había llegado a ser un fin en si, las diferencias entre los hombres se refieren a problemas fundamentalmente económicos sobre lo que ese orden hace, a la réplica, en suma, del Estado a los derechos que reclaman los poseedores de la propiedad, y el criterio de la réplica, a estas alturas, ya no es el del derecho divino. Es el de una concepción de utilidad en relación al bienestar material. La idea del logro de la riqueza como fin social básico se ha convertido en la piedra angular de la actividad política.

Merece destacarse un poco otro aspecto nuevo de la doctrina política de la época. En el siglo XVI es una edad en que se forjaron nuevos principios legales para llenar las necesidades de una sociedad nuevos principios que pueden mirarse desde dos puntos de vista. Desde un ángulo son la cuna del derecho internacional en su sentido moderno, esto es, de un derecho que regula las relaciones entre los Estados vistos como unidades efectivas. Desde otro lado, el derecho público empieza a diferenciarse constante-

mente del privado, con el que, en el régimen feudal, se había confundido estrechamente. No sólo conseguimos jurisprudencia en un sentido más aproximado a la idea moderna de innovación legislativa, sino también una revisión judicial de la doctrina legal destinada a servir necesidades comerciales de una especie nueva en la experiencia humana.[36] Aun puede afirmarse que el hecho de una sociedad nueva en nada es tan obvio como en el dominio legal.

Después de la Reforma, fue más y más obvia la necesidad de un derecho internacional.[37] Los descubrimientos geográficos la hicieron patente. ¿Qué iba a hacer válido el título a un imperio colonial? No bastaba ya la autoridad papal, puesto que no podía obligar a las naciones protestantes. Había que formular un cuerpo de doctrina que descansara en una sanción diferente. El hecho nuevo de la unidad nacional hacía mayor la necesidad. El Estado que hace posible esta unidad tiene relaciones mucho más intensas con otro, en especial en el ramo comercial, de las que mantenía un siglo antes. El nacimiento de Estados-naciones, como el de Holanda, da razón a la necesidad. La liquidación de las diferencias religiosas, reconocida implícitamente por Belarmino, suponía una nueva situación internacional para el papado. El embajador del siglo XVI es, casi conscientemente, una figura bien diferente y superior a su prototipo del siglo XV; y las nuevas monarquías que representaba, las funciones distintas y más amplias que cumplía, requerían reglas nuevas que definiesen su posición y privilegios. Además, los descubrimientos dieron lugar a grandes controversias sobre derechos comerciales convencionales de naturaleza compleja. Los tratadistas, en estas condiciones, tenían que descubrir un cuerpo de leyes, secular en sus sanciones, que obligara a hombres de creencias diversas. El ímpetu es claro; son más variadas las fuentes que van a formar esa corriente central que culminó con la obra de Grocio. El principio moral, como en la obra noble de Francisco de Vitoria, contribuye con su parte.

Hay una corriente de racionalismo moral eclesiástico en el propósito, pero sólo parcialmente así en el método que procede de Suárez y de los grandes jesuitas de la Contrarreforma. Hay el elemento que nace de la *raison d'état*, cuya fuente principal es Maquiavelo, si bien consciente sólo en parte. Está la influencia del derecho romano, con su autoridad toda resucitada en esta época, que hombres como Alberico Gentili aplican a los problemas nuevos. El resultado fue un cuerpo de doctrina cuyas consecuencias resultaron grandes.

Pues su fundamento es la idea de que la naturaleza crea un conjunto de principios racionales tan claros e inmutables como los de la matemática y la física. La analogía es sorprendente. Para su concepción de la fuerza obligatoria, Grocio había acudido ya a la ciencia moderna y no a la vieja teología. Su Estado está casi edificado sobre el instinto social del hombre, y sus actos se guían por esa ley de razón que él toma como derecho natural. La conservación es el fin de la sociedad; y para él, que escribe como un holandés que ha presenciado la lucha por la independencia y la supremacía comercial, la paz es el camino real hacia la conservación. Su interminable serie de citas hace darnos cuenta de lo cerca que en el tiempo está Grocio de los escolásticos, de la selva que forman emerge principio tras principio, lo cual indica que una lección nueva ha sido aprendida. La distinción entre guerra justa e injusta, la deseabilidad del arbitraje, la exposición de los derechos y deberes de los neutrales, las restricciones sugeridas contra la devastación y pillaje como incidentes de la guerra, no indican meramente un nuevo humanitarismo, sino también un sentido de términos nuevos en las relaciones de los Estados. Es importante que todo el esquema esté al margen de la concepción teológica de las cosas; más importante aún es que ocupara tanto su atención la creación de normas protectoras de la propiedad privada, y al leer el texto de su famosa controversia con Selden sobre los derechos marítimos, no es nada difícil ver en sus con-

clusiones la ley constitutiva del nuevo comercio a cuyo imperio todavía no podían señalársele fronteras.

La evolución del derecho civil tiene implicaciones más complejas. Su esencia, sin embargo, es secularización inequívoca. La decadencia del derecho canónico refleja la derrota definitiva de las pretensiones de Roma. La recepción del derecho romano ocurrió en Alemania, Escandinavia y Escocia, así como en los países latinos, porque sus principios eran mucho más adecuados que las reglas feudales a una época que requería uniformidad y fuerte gobierno. Su atracción no residía tan sólo en el prestigio de sus asociaciones, sino en el hecho de que exaltaba al Estado, y al Príncipe como incorporación suya, como la indiscutible sanción del poder político. Tenía, además, la ventaja de convenir a las divisiones de clase de la nueva sociedad con resultados más fecundos que los principios feudales basados en distinciones desaparecidas. Pues fue importante que el derecho romano se hiciera para un imperio edificado sobre el comercio mundial. Su concepción de la propiedad era, por consiguiente, mucho más adecuada al nuevo orden económico que la del sistema que suplantó. Si actuaba con efecto depresivo sobre las clases pobres, era probablemente un motivo de elogio a los ojos de quienes lo adoptaban. Lo que era de capital importancia, ya que el cambio se había efectuado, fue que el poder del Estado descansara sobre un nivel diferente al de cualquier competidor posible. Los tribunales estaban aplicando una doctrina alimentada por una filosofía que no toleraba fácilmente un reto al poder secular.

En Inglaterra, por de contado, las cosas tomaron otro rumbo, [38] puesto que el derecho común resultó ser demasiado rígido para la transformación civil. Lo que nos importa no es tanto, inmediatamente, una nueva doctrina —ésta aparece, un poco tardíamente, en el siglo XVII—, como el hecho de que los monarcas fuertes y populares de la Casa Tudor aboliesen los últimos vestigios de las pretensiones feudales. Esto significa el decaimiento de

sus tribunales y un adelanto lógico, por ello, en el prestigio y autoridad de los jueces nacionales. Los experimentos principales del periodo son una legislación nueva, una clase, nueva y poderosa, de funcionarios, compuesta en gran parte de *novi homines*, la renovación de las funciones del juez de paz y su apego a la Corona por eslabones irrompibles; y todos ellos favorecieron ese nacionalismo centralizador, que era la necesidad más urgente de la época. No debemos dejar de hacer notar la significación del Parlamento, diverso en calidad de cualquiera otra legislatura del Continente europeo. Los Tudores, sin duda, eran déspotas; el profesor Pollard ha dicho de Enrique VIII que era el Príncipe de Maquiavelo en acción. Mas lo eran con el asenso popular. La clase media se agrupaba en torno a ellos cualesquiera que fueran las divisiones de la nobleza. El terrateniente y el comerciante les permitían usar el Parlamento como instrumento de un Estado que empleaba medios políticos favorables al bienestar económico. Los Tudores hicieron prevalecer su ley imbuyéndole el espíritu que el nuevo orden requería. En la clase media volvieron a crear la confianza en sí misma y el espíritu emprendedor, otorgándole garantías. Ése es el temple que alimenta siempre a una filosofía social nueva.

En este respecto debemos darnos cuenta de que la seguridad tiene su precio. Lo que hizo el Estado en favor del liberalismo en el siglo XVI es diferente de lo que consiguió o de lo que en épocas posteriores se le pidió que lograra, y hay una actitud diferente entre un país y otro, porque el factor tiempo es distinto en cuanto a la aparición de problemas similares. Burdamente podemos decir que la aportación del siglo XVI es la destrucción de la autoridad eclesiástica en la esfera económica. Esto permite que las relaciones de propiedad se desarrollen sin el estorbo de consideraciones teológicas. De esto emergió un estado secular que buscó y halló su misión en la idea de que reemplazaba a la Iglesia como guardián del bienestar social.

Para favorecer su nuevo prestigio construye su propia moral, basándola en la utilidad. Pero sus hábitos en esta primera fase llevan por necesidad el sello de las costumbres heredadas de la época anterior. Tenemos un largo periodo de amplia actividad estatal, en el cual se presupone que el Estado y no la Iglesia debe fijar las normas de la conducta económica. El bien económico individual todavía se encuadra en el contexto del bien de la comunidad, cuyo guardián es el Estado. Los hombres todavía están muy acostumbrados a la intervención de la autoridad en la vida económica para que duden de su validez general. Puede haber protestas ocasionales, como la del Parlamento inglés en contra de los monopolios, o la de los comerciantes de Amberes a Felipe II por su proyecto de formar una corporación privilegiada de seguros, bajo el patronato real; en éstos, como en ejemplos ocasionales similares, se presentará un gran alegato a favor de la libertad de comercio. Pero mientras dura el siglo XVI, el nuevo orden tiene todavía una necesidad demasiado grande de la seguridad que crea con sus actos para que resienta su interferencia en gran medida. Para una época, ya era bastante revolución el conseguir formar un Estado secular. Las dudas acerca de la eficacia del intervencionismo han de esperar a que se extienda la sospecha acerca de que el efecto de la intervención es menos admirable que la teoría que la abona.

El mercantilismo es, por lo tanto, el primer paso que da el nuevo Estado secular en su camino hacia la realización cabal del liberalismo.[39] Su aceptación es bien natural. La acción de un gobierno fuerte ha asegurado la paz; ¿por qué no ha de obtener también la prosperidad? Todo apuntaba a la intervención estatal: la decadencia industrial, la emigración en gran escala, en particular en países empobrecidos como Francia, una moneda depreciada, la necesidad de proteger las aventuras económicas internacionales no menos importantes en el campo colonial, la confusión general en las normas y patrones industriales, las luchas debidas a

la decadencia general de la autoridad, entre maestro y empleado, por una parte, y entre gremios rivales, por la otra. La creencia de que la exportación de metales preciosos era peligrosa, la amenaza de la competencia extranjera, el consiguiente deseo de aranceles protectores, hicieron que de un modo natural los hombres mirasen al Estado como fuente de ayuda para sus dificultades. Las guerras y la falta de trabajo originada por el cambio de métodos económicos, como el paso de los terrenos comunales a propiedad privada, significaban que debían tomarse medidas legales contra la nueva raza de robustos vagabundos, de quienes la literatura del siglo XVI tanto tiene que decir. La raíz de la idea mercantilista es su reconocimiento de la necesidad de una nueva disciplina, un código de conducta económica que traerá la prosperidad en lugar de la miseria, el trabajo en vez de la indolencia. En estas circunstancias, era natural considerar al Estado como el gran regulador de cuya benéfica acción podía brotar la abundancia.

El mercantilismo en su primera fase, por lo tanto, cambia simplemente la idea del control social de la Iglesia al Estado en el dominio económico. Es, por supuesto, un cambio trascendental, pues el fin de la acción del Estado ya no es la vida buena, sino la consecución de la riqueza, la creación, por medios legislativos, de las condiciones que favorezcan la riqueza. Tal actitud puede verse con toda claridad en ingleses orno Hales y Cecil, en franceses como Laffemas y Montchrétien, en italianos como Serra. Su visión en estos asuntos es del todo secular. La recomendación de sus políticas es, simplemente, la de que aumentarán la riqueza del reino. Lo nuevo en su visión es el franco utilitarismo, su aceptación de la idea de abundancia como ideal social en sí mismo. Esto se ve, sobre todo, en su actitud hacia el pobre. No creo exagerado decir que miran a los sin empleo como criminales sociales; disminuyen la riqueza posible de alcanzar. Éste es el espíritu de la ley isabelina de beneficencia; lo evidencian las medidas represivas que en contra de ellos aconsejaba Laffemas.[40] El

sentido todo de sus esfuerzos es conseguir que la gente trabaje; aun la nueva caridad del renacimiento religioso francés no tiene otro propósito. La Ley sobre Aprendices, las normas francesas para proteger a los niños abandonados, todas están impregnadas de este deseo. En todo el temperamento nuevo está escrito el interés de una clase comercial que ha hecho de la productividad un bien. A él se sacrifican los intereses, tanto del consumidor como del obrero. Toda la tendencia de la política es hacer un Estado que responda a las necesidades del negociante. Laffemas daba tan sólo expresión viva a la visión del nuevo negociante cuando recomendaba que una cámara dominada totalmente por patronos fijara los salarios en arbitraje obligatorio. Usaba del mecanismo político del Estado para establecer las condiciones de las que creía dependía la prosperidad de aquél. Invocaba su poder coercitivo para imponer la disciplina de la vida social que le diese seguridades para su esfuerzo.

Así se explica el nacimiento de la idea de tolerancia. Sin duda hay hombres, como Acontius, por ejemplo, y Castellion y Robert Brown, que urgen la conveniencia de proteger la conciencia por motivos puramente religiosos.[41] Pero la historia de la tolerancia muestra que la destrucción económica ocasionada por la guerra civil es la que crea el clima mental favorable a aquélla. Viene porque, en el fondo, la persecución es una amenaza a la propiedad. Pone en peligro las condiciones favorables a la empresa mercantil juiciosa. Sugiere que la base de la acción del Estado es todavía de un carácter primariamente religioso. Su implicación es antiindividualista porque postulaba que el fin del Estado debe juzgarse por criterios no políticos. Es decir demasiado que el siglo XVI estaba bien preparado para rechazar esa concepción. Pero es significativo que, en Inglaterra, Isabel había cesado ya de perseguir por motivos religiosos solamente; toleraba a sus súbditos católicos en cuanto no amenazaran la unidad del reino. Le importaba más el orden que la verdad, porque en él veía la

llave del bienestar material. Ése es el punto de vista que, como he señalado, emergió también de las guerras religiosas en Francia. El triunfo de Enrique IV es una victoria para el *étatisme*. La doctrina de que ningún precio es demasiado alto para ganar el reino de los cielos es la que sufre la derrota. Para que ésta fuera definitiva se necesitaron dos siglos. Pero es significativo que la influencia económica estuviera ardientemente del lado de la paz casi desde el principio de las diferencias religiosas.

Precisa hacer una aclaración final sobre la evolución de la doctrina política. La recusación de la religión como principio habilitado para ser guía política pudo fácilmente dar como resultado un nuevo absolutismo. El Estado pudo haber tomado el lugar de la Iglesia como el criterio mismo para definir el bien y el mal. Podía haber surgido con facilidad lo que, en efecto, implica la teoría mercantilista: una religión del Estado, en la que el interés del individuo habría estado subordinado a la *raison d'état*. Ciertamente, ésa es la actitud predominante en el siglo XVI. Los teóricos de la política, como Maquiavelo y Bocino, se interesan en que el Estado sea fuerte; a los economistas teóricos, como Laffemas, les importa que sea rico; y los nuevos administradores, hombres como Cecil en Inglaterra, comparten sus objetivos. Podemos ver en hombres como Bacon, al fin de la época, que la concepción todavía dominante es la de un Estado fuerte y no la de un individuo libre, el *étatisme* más bien que el liberalismo.[42] Es verdad que en Francia ese punto de vista duró aún más. No empezamos a ver la idea liberal retando al poder del Estado hasta los últimos años del reinado de Luis XIV. ¿Por qué no persistió la idea del Estado, él mismo, como religión?

Podemos contestar esa pregunta señalando que se reta al intervencionismo como doctrina casi tan pronto como llega a ser un principio de política estatal. La expresión más notable de esta doctrina son sin duda las protestas de la Cámara de los Comunes en contra de los monopolios del reinado de Isabel.[43] Quizá es

decir demasiado el que el nuevo espíritu económico favoreció la libertad desde que nació. Es acertado insistir, sin embargo, en que apoyó la política de intervención sólo en cuanto el orden internacional y la paz estuvieron en duda. Una vez que el Estado hubo aplastado a todos sus rivales internos, su actitud hacia la reglamentación fue en seguida objeto de crítica, al sentirse que era un obstáculo para el esfuerzo individual. Sucedió eso, en parte, porque la habilidad administrativa del Estado era inadecuada para la intervención que intentaba. Fue también porque su favoritismo tendía a hacer de los privilegios que concedía un medio de beneficiar al cortesano a expensas del comerciante; «todos los súbditos libres —dijo a Jacobo la Cámara de los Comunes[44]— nacen inherentemente para el libre ejercicio de su industria». En parte de nuevo, como Pirenne ha señalado,[45] porque la mayoría de los capitalistas eran *parvenus* que podían, dado el orden, proseguir mejor sus actividades en un régimen de libertad que cuando había que pagar un precio por la ayuda del Estado. En una palabra, la economía nacional era una etapa en el camino hacia la economía individual. Duró todo el tiempo, pero sólo ese tiempo, que tuvo éxito. Crea el orden interno y por tal motivo se la recibe bien. Pero es, por naturaleza, arbitraria, caprichosa e ineficiente. Los capitalistas, cuya visión sólo coincide en parte con las necesidades del capitalismo, dominan sus hábitos. Quieren un Estado al que puedan modelar directamente para sus propios fines; y cuanto más completo sea el orden interior que se consiga, tanto más seguros están de que el camino real a tal estado es su propio dominio de él. En estas circunstancias, pueden tener normas que gobiernan la adquisición de la riqueza, de las que ellos mismos son principales artífices. Pueden controlar la voluntad del monarca, sobre todo en asuntos financieros. Les es posible limitar los privilegios de una aristocracia de terratenientes que tiende a asegurar un monopolio de los puestos políticos. El Estado absoluto impide la explotación cabal del capitalismo liberta-

do. La teoría constitucional, con la sustitución de la discreción por la norma, del capricho del monarca por la libertad civil, es la contestación del negociante al fracaso de la economía nacional para servir sus necesidades. El mercantilismo fracasa porque los principios de libertad ofrecen perspectivas de explotación más amplias a hombres cuyos intereses están ligados con las consecuencias de la producción libre.

VI

Un camino similar sigue la nueva teología, cuyo refutado principal, como criterio primario del derecho a creer, es la sustitución de la autoridad por la razón. Por supuesto que, en un sentido, esta actitud está implícita en el hecho mismo del protestantismo. La «bibliolatría» de Lutero era inevitablemente antiautoritaria por la sencilla razón de que no tenía criterio, salvo la penetración individual, al que acudir para dar valor a sus propios puntos de vista. No tenía mejor sostén aún la rigidez de la lógica calvinista. Es irrefutable la acusación de Bossuet[46] 46666 de que las mudanzas de las sectas protestantes abrían la puerta al ateísmo. Pero, para mi propósito, la importancia del cambio teológico reside menos en el ataque que hizo a Roma, que en el resultado inesperado que tuvo en promover para el mundo una actitud secular e individualista. Debemos examinar cómo esto llegó a influir sobre el desenvolvimiento de la doctrina liberal.

En primer lugar, lo hizo porque promovió el libre pensamiento en la esfera religiosa. Las bases del dogma habían de valer lo que el testimonio que pudiera invocarse en su apoyo una vez que la autoridad de Roma fue puesta en tela de juicio. Se examinó ese testimonio desde ángulos nuevos del todo en su temperamento. No sólo la erudición bíblica niega las pretensiones de Roma, sino que multiplica la variedad de las fes religiosas permisibles. El redescubrimiento de la antigüedad clásica hizo posible nuevas alianzas intelectuales en las que podría discutirse la cristiandad misma. La infidelidad, sin duda, era mucho más rara en

el siglo XVI de lo que nos llevarían a creer las exhortaciones fantásticas del clero. Pero son testimonio bastante del temperamento nuevo la suerte de hombres como Bruno y Vanini, la actitud de Rabelais y Montaigne, la reputación de impiedad de Bodino, el hecho de que Viret pueda encontrar necesaria la invención del término «deísta».[47] El descubrimiento hecho por los exploradores de variantes inmensas de la creencia humana, tal y como lo mostrarían de modo más cabal los viajes imaginarios del siglo XVII, condujeron a la noción de que podía definirse una moralidad con independencia de la sanción cristiana. Todas las épocas revolucionarias son desfavorables a que subsistan en sus devotos las religiones tradicionales, sin que la Reforma sea excepción a la regla general.

Ofrecía un espectáculo de confusión inevitablemente hostil a la idea de la autoridad religiosa. Las recriminaciones apasionadas de la guerra sectaria minaron de modo natural el respeto por ella. Nashe lo vio con claridad;[48] Bacon, con su espíritu sucinto habitual, resumió sus consecuencias al escribir: «Una división importante aumenta el celo de ambos bandos; pero muchas introducen el ateísmo».[49] Desde 1565, Acontius propuso la unidad de todas las sectas religiosas como medio único de conservar la fe en la cristiandad.[50] Arminius atacó el espíritu sectario; pero apenas si eran una confesión de impotencia los remedios que recomendó: la oración, la tolerancia y un concilio general. El escepticismo de Montaigne llegó a ser en tal atmósfera la actitud natural de un hombre cultivado. La verdad para él ha dejado de ser absoluta en asuntos religiosos. «Recibimos nuestra religión —escribió[51]—, pero según la moda… otro país, otros testimonios, promesas iguales, las mismas amenazas, imprimirían en nosotros una religión contraria». Sin duda que el resultado de la guerra fue el de debilitar el poder del dogma sobre la mente de los hombres.

El imperio de la razón ensanchó sus fronteras en seguida que eso ocurrió. El conocimiento de otras personas, con principios morales tan buenos como los mejores que Europa podía exhibir, con riqueza tan resplandeciente, con fuerza no menos imponente, hizo a los hombres ver la disputa cristiana bajo una perspectiva nueva. Entre otras cosas, llega a ser una opinión, una moralidad; aun los misioneros jesuitas dudan de si algunas de las tribus salvajes que visitan no tienen, en medio de todo su paganismo, hábitos más nobles. Principia a verse al cristianismo dentro de la perspectiva de la historia y de la geografía. El resultado es hacerlo no amo de la naturaleza, sino parte de ella, y este punto de vista, a su vez, sugiere que pueden descubrirse principios vitales que son los de la naturaleza misma. De esto, como en el caso de Rabelais y Montaigne, es fácil argüir que la senda que debe seguir el hombre sabio es vivir la vida conforme a la naturaleza. Una visión terrenal del placer y la repudiación del tono ascético de la Edad Media son, entre otras cosas, inherentes a aquél. El lema de la abadía de Thélème se hace un canon de conducta cada vez más poderoso. Pero han de tenerse los medios de placer para obrar como uno quiera, y aquéllos son productos de la conquista del poder material. De hecho, la decadencia de la fe dogmáttca contribuyó ce nuevo al crecimiento de ese espíritu secular que justificaba la actividad por su capacidad para obtener satisfacciones materiales. Las luces del cielo no se han extinguido; pero su luminosidad parece más distante a medida que el espíritu secular crece.

Y su crecimiento no es menor en la esfera teológica. La secularización invoca la razón como su arma; y para el fin del siglo nada revela tanto que la religión está a la defensiva como el hecho de que esté usando para defenderse las armas de la razón. No puede por más tiempo imponer sus postulados; tiene que exaltarlos probando que la ingerencia racional los justifica. Nada lo señala con mayor claridad que el carácter de la habilísima defensa

de la solución religiosa isabelina que produjo nuestra literatura. Cualquiera que compare el *Ecclesiastical Polity* de Hooker con el espíritu de los reformistas de la generación anterior, percibirá que se ha trasladado a un mundo diferente. «La medida natural —escribió[52]—, por la cual han de juzgarse nuestros actos, es la sentencia de la razón que determina y establece lo que es bueno de hacer». Respeta la tradición como lo hace el hombre culto; pero no ciegamente. Argüía[53] que «sería brutal que la autoridad atara y guiara a los hombres como en una especie de cautiverio de juicio y, aunque haya razón en contrario, no escucharla, sino seguir, como bestias, la primera en la manada, sin saber ni cuidar a dónde. Una vez más no forma parte de nuestro credo el que la autoridad humana prevalezca sobre los hombres, sea en contra o por encima de la razón. Han de ceder ante la razón las sociedades de hombres ilustrados, no importa cuán grandes y reverenciados sean». En consecuencia, aun la voz de la Iglesia ha de subordinarse ante sus títulos; e insiste en que «sin la ayuda del discurso natural y la razón», no puede adquirirse conocimiento alguno que asegure la aceptación de las prescripciones de la fe.

Las teorías de Hooker, desde este punto de vista, están construidas casi del todo sobre una base racional y utilitaria. La conveniencia social, no la razón histórica o el texto escritural, hace aceptar el poder del príncipe sobre la Iglesia. No es equitativa la idea de que el clero tuviera derecho único a la legislación eclesiástica. «Debemos sostener —escribió[54]— una cosa en la mayor consonancia con la equidad y la razón: que ninguna ley eclesiástica sea hecha en una nación cristiana sin el consentimiento a la vez del laico y del clero; pero, menos que nada, sin el consentimiento del más alto poder». No son inmutables siquiera las leyes divinas. Y, en consecuencia, aunque las leyes sean ordenadas por Dios mismo y aunque el fin para que fueron ordenadas subsista, pueden, sin embargo, cesar si, por la alteración de personas o tiempos, se descubre son insuficientes para alcanzar ese fin.[55]

Por consiguiente, según su punto de vista, es legítimo aceptar una doctrina evolutiva de la Iglesia. «Concluyo, en consecuencia, que ni el haber sido Dios autor de leyes para el gobierno de Su Iglesia, ni el haber hecho de ellas su Sagrada Escritura, es razón suficiente para que todas las iglesias estén obligadas por siempre a mantenerlas sin cambio».[56]

No es demasiado decir de esta actitud, que Bacon la hubiera hecho suya en la propia generación de Hooker, y que apenas la rechazaría Hobbes en la siguiente. Su carácter es en gran parte erastiano: se levanta sobre el supuesto de que el Estado puede equitativamente alterar los hábitos religiosos para adaptarlos a necesidades sociales nuevas. Esto muestra que Hooker es contemporáneo de los hombres de ciencia que estaban dando forma a un mundo nuevo. No es verdad que sea la obra de un individualista en asuntos religiosos; no hay indicio del anarquismo casi retador con el que, una generación después, Chillingworth habría de defender el derecho del juicio privado en asuntos religiosos. Hoocker estaba tan convencido como cualquiera de sus críticos de la necesidad del orden, del mando y de la forma en el campo eclesiástico; pero su Iglesia está en este mundo y no sobre él. Busca encuadrarla en las necesidades de los hombres que viven en una sociedad nueva, echar sus bases de manera que sea capaz de nueva adaptación, si así se exige. La misma profundidad de su propio cristianismo hace aún más significativo su punto de vista. La Iglesia que concibe no define la vida de la sociedad en que se mueve, sino que sólo expresa las costumbres generales de esta vida. Conscientemente está abierta a nuevas influencias. Ha cesado de ser prisionera de la tradición. Desde Erasmo no se habían hecho concesiones de esta magnitud a las exigencias de una época nueva.

La actitud de Hooker, sin duda, estaba a la izquierda de la mayoría de sus contemporáneos; es una indicación de sentido más bien que una definición de él. Pero aun así revela con gran fideli-

dad los contornos de la revolución que se había operado dentro de los ochenta años de la primera gran aventura de Lutero. Para entonces no hay expresión institucional del cristianismo que tenga en Europa más que una validez parcial; y ya no existe ninguna bastante poderosa para desafiar con éxito al Estado político del que ha llegado a depender para la disciplina social que pueda imponer. De manera creciente está expuesta a los vientos de la crítica doctrinal que menoscaban la fuerza plena de esa disciplina.

El racionalismo ha subido a escena;[57] el mundo nuevo, mitad con vergüenza, mitad con silencio, le está concediendo sus cartas de ciudadanía. Ese racionalismo es secular en propósito; como objetivo primario trata de dar a la humanidad un imperio material sobre la naturaleza. También tiene un temperamento individualista, pues el colapso de la disciplina universal de la Iglesia significa que el individuo mismo es cada vez más capaz de fraguar las condiciones de la disciplina que quiere aceptar. Y, como es individualista es, también, naturalista en su carácter. Cada vez se deja de impresionar menos por el dogma del pecado original; más y más por el principio antitético del cumplimiento de sus propios fines. El esfuerzo individual en esta época ha hecho a tantos dueños de sus propios destinos, que la idea moral a que buscan someterse es una que deje lugar para esa expresión. Pero las oportunidades económicas nuevas son las que, sobre todo, definen los cauces del esfuerzo individual de la época. El hombre típico es el nuevo comerciante, el nuevo administrador, el aventurero en el nuevo pensamiento. Todos ellos están, por decir así, experimentando consigo mismos; rechazan todo lo que pueda dificultar tal experimento. Por consiguiente, empiezan a cuestionar los dogmas cuya inferencia sea la razón a limitar esa conducta humana que, según la experiencia sugiere, conducirá a su mayor progreso. La teología pierde confianza en sí misma una vez que esa actitud se generaliza. Ahora trata de insistir en que

los descubrimientos de la razón están también de su parte, después de haber principiado por descansar en la autoridad de la fe. Pero tal sumisión significa una de dos cosas. O bien es un llamado al juicio individual o, por razones seculares, es un derecho para pedir la ayuda del poder civil. En el primer caso abandona el derecho a imponerse por sí solía; en el segundo busca autoridad para propósitos ajenos a sus propios fines. Cualquiera de esos puntos de vista es un abandono, más o menos explícito en esta época, de sus títulos a dominar la sociedad civil.

Éste es, entonces, el significado real de la revolución teológica. Al negar que había salvación fuera de la Iglesia, no dejó autoridad capaz de controlar la conducta individual, excepto la del Estado. Éste asumió la tarea, pero por motivos y con fines diversos del todo a los de la Iglesia. Ésta pensaba en el individuo en función de su destino celestial; aquél, en función de su contribución al poder material. Para el Estado, por lo tanto, la Iglesia se transformó en uno de sus propios instrumentos, en arma que podía usar para promover sus propios fines limitados. La Iglesia tenía sus profundas sospechas de la riqueza como tal; el Estado no las tenía. Sus sanciones, concomitantemente, corroyeron uno a uno los elementos del principio religioso que dificultaban la acumulación de la riqueza. Por supuesto que esta evolución jamás es uniforme y sólo en parte es consciente. Hay época en que el Estado se acerca a la Iglesia casi con miedo y temblando; aun cuando capaz de bastarse a sí mismo, es demasiado joven para aventurarse con facilidad a poner sus manos impías sobre ella. Para que el proceso fuera completo se necesitaba minar la autoridad eclesiástica más profundamente que lo que puede hacerse en un siglo. La época de la Reforma apenas logra algo más que su iniciación. Es la época del desafío más que de la victoria. Trae consigo emancipaciones a medio hacer. Pero se han echado los cimientos de la emancipación. El protestantismo significó que el hombre podía examinar el título de su Iglesia a someterlo a obediencia.

Para vindicar su derecho a examinar no hubo fuente de información que él no rebuscase para la discusión y, al final, había conseguido dar el paso primero y esencial que consistió en probar que había justificado su presunción al proyectar de nuevo las condiciones de la aventura humana. Todo lo demás que había que conseguir se seguía de tal justificación.

VII

La teología medieval era una metafísica y una cosmología; con su derrota se hizo esencial una nueva interpretación del mundo. Sabemos que era revolucionario en sus consecuencias el cambio, en el sentido del pensamiento humano, de un universo en el cual su mayor atención se concentraba en los problemas de ultratumba, a uno cuyo objeto más importante eran los fines de la vida. Dio un ímpetu enteramente nuevo al estudio de los fenómenos naturales. Significó el análisis de la experiencia por la razón y la validez de la hipótesis por el experimento. A medida que el nuevo conocimiento se acumulaba, reemplazaba una interpretación de la naturaleza en que la magia y el milagro eran elementos fundamentales, por otra en que la observación y la deducción natural permitían formular la ley y ésta, a su vez, confería el poder de predecir. Al paso que los resultados de la ciencia empezaron a hacer posible un dominio sobre la naturaleza, sus investigadores adquirían una confianza cada vez mayor en el poder de la razón, sin la ayuda de la autoridad ni de la fe, para develar sus misterios. Se les removía, de verdad, dondequiera que obstruían la senda de la razón; y los hombres de ciencia llegaron a ser, aunque en gran parte sin propósito deliberado, soldados en aquella batalla por el derecho a pensar libremente, derecho que es uno de los principios cardinales del credo liberal. La negación de los dos grandes principios medievales de la homocentricidad, por una parte, y de la teología, por otra, era la raíz de su actitud. No fue, por supuesto, una negación que se hiciera de repente, pues hubo que luchar por ella palmo a palmo. El

martirio de Giordano Bruno, la prisión de Galileo, la prudencia de Descartes, el misticismo apasionado de Keplero, el hecho de que un gran experimentalista como Harvey todavía participara en una investigación por brujería, el interés profundo y permanente de Newton en los problemas convencionales de la teología dogmática, todo muestra cuán duro y resistente era el clima medieval. Pero, después de la divulgación de la hipótesis copernicana, el cambio del espíritu científico hacia la secularización es rápido. El conocimiento por la razón del dominio sobre un mundo tangible y visible llega a ser su única justificación. Esa actitud se alfa con el nuevo espíritu de empresa comercial para modificar las sanciones a la conducta.

Tampoco debemos olvidar la importancia del parentesco del espíritu científico con el progreso tecnológico.[58] Una gran parte de los descubrimientos fue posible gracias a la construcción de instrumentos nuevos que aumentaron enormemente el poder de observación del hombre. El descubrimiento de Jansen del doble microscopio, la obra de Leonard Digges en telescopía, las grandes mejoras en los instrumentos nauticos, los grandes resultados conseguidos por Tycho Brahe en inventos astronómicos más exactos, todo ello significaba una visión más íntima de un mundo nuevo. El desarrollo de las matemáticas en manos de hombres como Vieta y Cardan pone armas nuevas en sus manos. Stevin puso los cimientos de la hidromecánica moderna; y al final del siglo, Keplero había colocado la ciencia de la óptica sobre una nueva base. No fue menos notable la obra de Gilbert en magnetismo y electricidad; y su importancia consistía casi tanto en el método de experimentación como en sus resultados positivos. Los viajes de descubrimiento dieron estímulo inmenso a la geografía y a la ciencia biológica. En botánica marcan una época L'Eclus y Mattioli, Bauhin y Cesalpini. Puede decirse que Tesalio hizo por sí solo una revolución en anatomía; y Servet y Fabricius pusieron la base para el descubrimiento de Harvey. Tam-

bién fue rápido el proceso médico. Se avanza no sólo en el diagnóstico y el tratamiento; están la fabricación de ojos y miembros artificiales, el uso de drogas nuevas, el estudio más especializado de la enfermedad. Sólo el nombre de Ambroise Paré es por sí índice bastante de una visión revolucionaria.

Me llevaría fuera del campo que me he asignado el discutir en detalle la relación entre los progresos científicos de la época y el carácter económico de ella. Me basta por ahora señalar su estrecha interrelación. El estímulo que dan los descubrimientos geográficos al arte de la navegación y, por ello, a la astronomía y a la física; la importancia de los nuevos métodos guerreros a la ingeniería, y con esto, a la física; la manera en que la revolución agrícola produjo el arado ligero, y de ahí, por la apropiación de la tierra comunal a nuevos métodos y máquinas tejedoras; la relación del renacimiento clásico en la arquitectura con la solución de nuevos problemas de mecánica estructural; el estímulo a la ingeniería y a la metalurgia dado por el desarrollo de las perforaciones mineras a gran profundidad, lo mismo para el carbón que para los metales; la necesidad, evidenciada por Agrícola en 1556, de procedimientos ahorradores de trabajo en todos los aspectos de la industria pesada; obras de construcción para los aprovisionamientos municipales de agua, como las terminadas en Augsburg en 1558 y en Toledo aún antes; todo esto muestra una conexión íntima entre el trabajo del hombre de ciencia y la revolución industrial. No creo que sea excesivo decir que la nueva visión codificada en los *Principia* de Newton emergió de un nexo de problemas que el negociante presentaba al hombre de ciencia.[59] En su búsqueda de la riqueza necesitaba nuevo poder sobre la naturaleza, instrumentos nuevos para aumentarla. Sus necesidades abrían horizontes nuevos al hombre de ciencia, de los que surgía una imagen nueva del universo y un nuevo dominio de la naturaleza. Uno de los eventos de mayor trascendencia en el

mundo moderno es el de esa asociación en el experimento, a ratos deliberada, a veces medio consciente.

En cada uno de los esfuerzos del siglo podemos advertir esa importancia; pero sus consecuencias no son tan claras como en las vidas de dos hombres muy diferentes, pero que resumen en su visión el peso último de su enseñanza. Quizás Giordano Bruno es menos una criatura de la Reforma que del Renacimiento; o, mejor, la actitud que simboliza nace del conflicto entre la vieja autoridad y el nuevo discernimiento intelectual, cuyo canon básico definió.[60] El dogma medieval y la visión provinciana que engendraba le producían impaciencia. El orden y la regularidad de la ley inviolable los ve en el universo. Su mirada dentro de lo infinito sobrepasa aun la visión de Copérnico con su sentido de una infinidad de mundos que una teología meramente cristiana reduce a la insignificacia. La nota dominante de sus escritos es su exuberancia casi desordenada en el sentimiento de emancipaciones de la tiranía. Es un panteísta ebrio con el conocimiento de la deidad universal; pero un panteísta, también, con un sentido nuevo de la majestad de la personalidad humana, a la que se había otorgado esa clarividencia. Creó una metafísica que hizo abstracción completa de las doctrinas aceptadas en su día del matrimonio de la filosofía del Cusano con la ciencia de Copérnico. Y a ese sentimiento de emancipación acompaña un tirulo a gozar su poder, tan intensamente sentido, que casi parece recibir con agrado la repulsa consiente de la autoridad que ello implicaba. Se ve arrastrado a proclamar con éxtasis la verdad nueva. Carece del sentido de prudencia que condujo a otros hombres de su tiempo al silencio o la transacción. Casi invitaba al suplicio su sentido de una misión cuyo cumplimiento no podía evadir; pero sus enemigos bien podían haber sospechado que las llamas que consumieron su cuerpo también estaban quemando un mundo viejo al consumar en él su hado trágico.

Bruno evidencia, si bien en forma extrema, el grado en que la ciencia nueva había libertado a su generación de las cadenas de la vieja cosmología. Su actitud no es más que la proclamación del derecho del hombre moderno a seguir sus pensamientos a dondequiera que éstos puedan llevarlo. Bien puede tener razón el profesor Whitehead al decir que «la causa por la que sufrió no fue la de la ciencia, sino la de la libre especulación imaginativa»; pero el significado de su martirio es el que la nueva ciencia había provisto a su pensamiento de una perspectiva cabal. Eso es también verdad de Francis Bacon. En él está expresado magistralmente, más que en cualquiera otra figura de su tiempo, primero, el darse cuenta de que había nacido un mundo nuevo, y segundo, que la ciencia ha dado al hombre los medios para adueñarse de él. Los descubrimientos, nos dice, «han cambiado toda la faz y el estado de cosas en todo el mundo». No tiene más que desprecio para el «saber degenerado» de los escolásticos, quienes «hicieron de no gran cantidad de materia una agitación infinita de ingenio, e hilan para nosotros esas laboriosas telas del saber que están en sus libros… pero sin sustancia ni provecho». Lo que pide es experimento, investigación cooperativa de la naturaleza, abandono del prejuicio, establecimiento de métodos acertados de información. Debemos ser empíricos y racionales. Debemos observar sin descanso y esforzarnos en registrar nuevas observaciones. Debemos tener a la investigación científica como principio de conducta pública. Al hacerlo, «el conocimiento y el poder humanos se encuentran en uno mismo; pues no puede lograrse el efecto si se desconoce la causa. Hay que obedecer a la naturaleza para gobernarla».

Mandar a la naturaleza, en efecto, es el fin más alto de la ambición de Bacon; y el modo de mandarla es descubrir el ritmo que ella sigue. Su punto de vista es, en un sentido elevado, utilitario por esencia. Tiene poco del deleite de Bruno en el saber por el saber; su objetivo es saber por el poder que el saber con-

fiere. Es enemigo de la tradición y de esa autoridad que por razón de aquélla marcaría límites a la adquisición del saber. «El alivio de la condición humana», «el servicio de la conveniencia humana», «la extensión del gobierno y poder de la humanidad sobre el mundo», «la restitución del hombre a la soberanía de la naturaleza», tales son los propósitos de la ciencia, según él la concibe. El lector de la *Nueva Atlántida* puede todavía percibir en sus páginas la sensación de un nuevo poder que va a regenerar al universo. Tampoco se limita su visión a la ciencia natural. Pide una historia nueva. Hace de la filosofía un método casi extraño, en un sentido tradicional, a la especulación metafísica, pues la filosofía, para él es poco sin el conocimiento de la naturaleza. Su ataque contra las deficiencias académicas de su tiempo propone un ideal que, en la plenitud que le dio, apenas si se ha cumplido ya en nuestros días. Su admisión de la usura revela en él al estadista que antepone la exigencia comercial al principio teológico. Es puramente erastiana su actitud ante la Iglesia: para él es un simple instrumento que el Estado puede usar en su búsqueda del poder.[61]

La entraña de su visión toda es, en efecto, la idea del poder. Es el discípulo de Maquiavelo en el sentido fundamental de que hace su código ético con el criterio de la habilidad para satisfacer el apetito material. Es de veras, a excepción de Maquiavelo, el escritor de su época menos teológico en espíritu. Su evangelio es la eficiencia y la utilidad; para él no hay condenación excesiva contra todo lo que impida su logro.

El hombre, según él lo ve, es, sobre todo, un ser movido por el deseo de realizar sus capacidades. Busca las condiciones de realización máximas en un mundo de ambición, vanidad, temor, egoísmo, un mundo, además, en el que él sabe que la disciplina medieval se ha desbaratado. Aplica a la conducta el criterio del negociante con el poder, en lugar del lucro como fin a servir. En su concepción de la ciencia puede haber deficiencias que le ata-

ron, a su pesar, a la concepción aristotélica; es posible que, como Harvey ha dicho rudamente, haya escrito de ciencia como un lord canciller. Pero escribió de ella como alguien a quien incumbía administrar una vasta posesión terrenal cuyas posibilidades ilimitadas le intoxicaran y él no quería admitir la validez de ningún principio de gobierno que impidiera la realización de esas posibilidades.

VIII

Podemos decir definitivamente que en 1600 los hombres están viviendo y trabajando en un mundo moral nuevo. Los orígenes que han contribuido a su formación son varios, en efecto; pero lo que los penetra a todos ellos es el sentido de una nueva riqueza al alcance de la mano de quien quiera buscarla. Lo que ha nacido de esa nueva riqueza es una actitud de crítica hacia la tradición que a la larga es fatal para su poder de imponer una disciplina sobre los hombres. Apenas hay algún elemento en la vida que no sea visto en una forma nueva y creadora.

Es intensa la pasión por todo lo nuevo; la sola prueba de ello es la avidez con que los hombres leen los éxitos de los descubrimientos geográficos. La aparición, por estas informaciones, de ideas como la del salvaje virtuoso, la vida honesta independiente del principio cristiano, la posibilidad de progreso, el relativismo en moral y forma de gobierno, la tierra remota donde los hombres pueden encontrar paz y tolerancia, es todo ello de innegable importancia. Llegó a afectar aun a los misioneros, como las narraciones de los jesuitas lo testimonian. Resulta evidente de cada página de sus escritos cuánto contribuyeron a formar la mente de pensadores como Montaigne y Bodino. Apenas es exagerado decir que ya en el siglo XVI han quedado establecidos los principios generales que en el XVIII forman la visión de Voltaire y Adam Smith, de Hume, Diderot y Kant. La humanidad está empeñada conscientemente en una aventura humana nueva en la

que repugnan, como si fueran cadenas, las características de la antigua.

Esto es lo que explica la aparición del secularismo. El ataque contra Roma es, sobre todo, un ataque contra un modo de vivir que, cual barrera, obstruía la nueva senda. Sus sanciones eran demasiado rígidas; estaban concebidas, así se sentía, para un mundo estático que se había ido para siempre. El poder de Roma pesaba tanto sobre esta vida como mera preparación para la venidera, que interfería de cien maneras en todas las posibilidades en que los hombres se veían envueltos. No es de nuestra cuenta determinar si esa interferencia era para bien o para mal; baste decir que se la sentía como un freno tan grande como injustificable. El secularismo tenía sobre la concepción de Roma la ventaja inmensa de que los beneficios que implicaba eran inmediatamente medibles y tangibles. Pudo hacérsele padre de una nueva visión de la vida con postulados enteramente nuevos, de los cuales podían derivarse inferencias para la conducta también nueva del todo. En la nueva actitud hacia la usura y el pobre hemos visto en qué proporción tan grande podían derivarse en el dominio económico. Cada una de ellas cambia porque estorba la acumulación de riqueza; se la abandona porque limita las oportunidades de la nueva explotación. El Estado, no ya La Iglesia, da para fines del siglo XVI la sanción a la paz y al orden. El Estado desarrolla sus principios propios de conducta; y no es mucho decir que desenvuelve su propia teología. Tampoco lo es afirmar que, después de la Reforma, ve a la religión como un instrumento de que servirse y no como un fin al que servir. Ha empapado a las iglesias con su propia ideología. Las ha hecho agentes de la enfática necesidad del utilitarismo como criterio de las ideas morales.

Pero el Estado, después de todo, no es sino un conjunto de hombres que, en un momento dado, ejercen el poder coercitivo supremo de la sociedad de un modo determinado. El hecho significativo en el siglo XVI es la forma en que él se ejerce; predomi-

nantemente lo es para asegurar la paz y el poder material. Se encarna cada vez más en el príncipe que lo dirige; hay poca literatura de la época que no suponga, en mayor o menor grado, esa encarnación, pues la influencia del ejemplo clásico es débil ante la necesidad del hombre fuerte que en tiempos de anarquía impondrá su voluntad a sus súbditos. Se dan al Príncipe del siglo XVI amplios poderes porque cuanta mayor sea su autoridad, mejor la oportunidad para el renacimiento económico al que estorbaban los conflictos. Y nadie desea tanto la paz como los nuevos comerciantes. Su alianza con las monarquías es lo que más ayuda a extinguir el esfuerzo de los grandes feudatarios por retener algún vestigio de autoridad independiente. La naciente burguesía ve en una autoridad central fuerte la mejor garantía para su propia conservación, la mejor esperanza de su propia prosperidad. Los príncipes reconocen el valor de esa alianza; y su legislación es, en gran parte, un esfuerzo deliberado para establecer las condiciones que la burguesía requiere. El Estado será tanto más poderoso cuanto mayor sea la riqueza que la burguesía logre alcanzar. El Príncipe debe animar y proteger a los fabricantes, darles paz y justicia rápida y barata, y una clase obrera disciplinada y educada para el trabajo. Todavía podemos captar la nota de ese carácter en el orgullo inglés de los preámbulos de las leyes tudorianas. Todavía podemos estimar algo del precio que ello suponía en las trágicas súplicas del clero y de los panfletistas en favor de una actitud más generosa hacia los vencidos por parte de los que explotaban los nuevos métodos.[62]

La burguesía está elevándose; notemos que todavía no ha ascendido. Su actitud hacia el Estado es todavía de genuflexión profunda. Es un aliado consciente de la necesidad de ser humilde no atreviéndose todavía a pedir ser el amo. Pide lo que desea como un privilegio, no como un derecho; el fundamento de sus peticiones es siempre, por decirlo así, un beneficio para el Estado, del que éste debe darse cuenta al acceder a ellas. Aún no he-

mos llegado en esta época a la etapa del individualismo. Monarca y aristocracia tienen todavía una condición legal excepcional; y bien lejos de ser cabal la alianza entre el abogado y el negociante su cliente. Pero cada paso que el Estado tiene que dar en este periodo, lo hace depender cada vez más de los hombres de negocios. La necesidad creciente de la defensa militar da a la industria nueva importancia, ya sea por la financiación de la política o por la fabricación de armas. El efecto es acumulativo simplemente porque cuanto más intenso es el esfuerzo militar del Estado, tanto mayores las fortunas que los hombres de negocios harán: «La artillería como lo notó Bouillon en el siglo XVIII—[63] devora al tesoro». Y la índole del nuevo armamento conduce a un crecimiento de las industrias pesadas en escala mayor que la conocida antes. No sólo esto. A su vez, crea problemas en balística, por ejemplo, que cimientan la asociación entre la ciencia y la industria, y hace a los hombres de un grupo los amparadores de las necesidades y concepciones del otro. El nuevo Estado militarista, una vez más, está naturalmente obligado a realizar una política de obras públicas, en especial en el ramo de comunicaciones. Esto significa la negociación de empréstitos, con la nueva significación que ello da al banquero y al ingeniero. Aumenta, en efecto, la necesidad del Estado, si ha de incrementar su fuerza, de actuar según los principios que la burguesía está aplicando en su propia esfera privada. Esto hace del Estado un Estado capitalista, casi a su propio pesar, pues el Estado, por 1600, comienza a perseguir fines que sólo puede alcanzar con éxito si adopta como suyos los fundamentos esenciales del nuevo espíritu económico. Los nuevos procedimientos del poder tienen que ser, cada vez más, procedimientos burgueses.

Y todo esto supone una racionalización del principio administrativo, para el que tuvo grandes consecuencias. Es importante que los funcionarios principales del Estado sean seglares en vez de sacerdotes; esto fue ya algo así como una revolución. Pero no

es menos importante que, en gran medida, los principales funcionarios sean también *novi homines*, aventureros cuya actitud ante sus problemas los lleva a simpatizar muchísimo con los propósitos y métodos de la nueva empresa. No debemos tampoco tratar de llevar este hecho demasiado lejos. La disparidad entre el concepto del Estado que los Estuardos contemplan y el de los hombres de negocios resulta en seguida evidente en cuanto aquéllos suben al trono inglés. Con todo, el hecho de que para 1642 los negociantes estén dispuestos a luchar contra la monarquía por el derecho a controlar el Estado es prueba de cuán lejos ha llegado la nueva concepción administrativa. Cosas como el debate sobre los monopolios pronostican ya su carácter en el siglo XVI, y la forma en que Peter Wentworth está dispuesto a usar el Parlamento como plataforma para la expresión de agravios, le hace en cierto modo el predecesor verdadero de Pym y Hampden. Por lo menos podemos decir que para 1600, el Estado ha construido los instrumentos constitucionales necesarios a los propósitos nuevos. El Parlamento inglés ocupa sin duda un lugar aparte. Pero ya funcionan sobre bases nuevas el Consejo del Rey, las Cortes del Rey y los departamentos administrativos. Los ministros del Rey, ya sea William Cecil, en Inglaterra, o, algo más tarde, Sully en Francia, tienen una concepción diversa del todo. Para ellos, tanto el soldado como el aristócrata son subordinados. El hombre de leyes se está elevando a una condición política independiente, en parte porque la creciente significación de la ley nacional le ha dado una importancia nueva, en parte también porque la misma naturaleza del nuevo régimen requiere principios legales y patrones de administración para cuya definición él es el elemento más adecuado. Grande es el contraste entre un canciller como Moro, a principios del siglo, y uno como Bacon un siglo después; en nada corresponden sus respectivos criterios del bien. Uno tiene, con toda su modernidad, los aspectos típicos de un santo medieval; el otro es el cortesano eficiente en

quien el medro personal determina todos los patrones de la conducta. El autor de la *Utopía* no deja de reconocer las pasiones y descubrimientos del Renacimiento; pero buscó subordinarlos a las glorias del ideal católico. El autor de la *Nueva Atlántida* es de carácter completamente secular. Es partidario del mundo del futuro; de su franco materialismo, su codicia de poder, su desprecio por el escepticismo, su saludable aceptación del hombre natural. Entre la muerte de Moro y la de Bacon pasa un mundo. La diferencia entre ellos simboliza lo que estaba implícito en la transición.

Los fundamentos de una doctrina liberal, por decirlo así, se establecen en el siglo XVI. Existe una disciplina social cuyas sanciones son independientes del ideal religioso. Hay un Estado que se basta a sí mismo. Una disposición intelectual consciente, quizá un poco inquietamente consciente, de que una limitación del derecho especulativo es también una merma al derecho del poder material. Tenemos un nuevo mundo físico, tanto en el sentido geográfico como en el ideológico. Como el contenido de la experiencia es nuevo también, se requieren postulados nuevos para su interpretación. Su carácter se está ya definiendo en el campo de la teoría social no menos que en los de la ciencia y de la filosofía. Su contenido es material y de este mundo, en vez de serlo espiritual y del venidero. Es expansivo, utilitario, confiado en sí mismo. Pone ante sí el ideal del dominio sobre la naturaleza por razón de la tranquilidad y comodidad que conferirá tal dominio. Es en su esencia el punto de vista de una nueva clase que, con autoridad, está convencida de que puede remoldear los destinos del hombre en forma mejor que en el pasado. Ha apuntado la filosofía sobre la que se propone proceder. En el periodo siguiente procede sin vacilaciones a su definición más cabal.

II. EL SIGLO XVII

I

El siglo XVII ha sido llamado, con razón, el siglo del genio, pues los resultados de sus descubrimientos no se agotan todavía, transcurridos ya trescientos años. Sin embargo, no debe hacerse demasiado hincapié en su separación del anterior. La evolución de uno a otro es gradual más que distinta. Su canon es tan sólo la floración de las semillas plantadas en tiempos anteriores. Newton y Descartes, Hobbes y Locke, Pascal, Sydenham y Bayle sólo desarrollaron, de modo genial, las mejores percepciones de sus predecesores. Lo que quizá lo diferencia del siglo XVI no es tanto el carácter de su actitud como la escala e intensidad con que la hace avanzar. En el siglo XVI está todavía por ganarse la batalla aun cuando ya exista la seguridad de la victoria. En el XVII el triunfo es tan complejo que apenas puede discernirse al enemigo en el campo de batalla.

¿Qué triunfo se alcanzó? En Inglaterra es en donde se ve más claramente y no hay dudas acerca del significado de sus resultados. En lo moral la victoria es para el utilitarismo; en religión, para la tolerancia; para el gobierno constitucional, en la política. En el campo económico, el Estado se convierte en asistente del comercio; se han modificado sus hábitos para el nuevo medio que aquél ha llegado a necesitar. Aun sus guerras son por nuevos mercados, por el poder, esto es, por lo que lleva indirectamente a la dominación económica. Las colonias son el premio de sus conquistas, con lo que se quiere decir la oportunidad de comerciar en mayor proporción. El hombre de la ciudad comienza a

desempeñar un papel consciente en la política; para fines de la época ha fundado en el Banco de Inglaterra una institución que saben es la piedra angular de la casa nueva. Los partidarios políticos han nacido; se ha dado forma al sistema de gabinete; el rey está por debajo y no por encima de la ley. La posibilidad de la riqueza se ha movido definitivamente del campo a la ciudad. El próspero comerciante ya no es el suplicante de los favores del monarca; se da cuenta de que el trono atenderá sus intereses a la menor indicación. Inglaterra, en el siglo XVII, es el triunfo de la virtud burguesa.[1] Traza el bosquejo de un imperio. El volumen de su comercio sobrepasa la rivalidad contemporánea. Enseña al rey y a la aristocracia por igual que sus privilegios pueden no ser incompatibles con sus intereses. Después de haber conseguido la unidad administrativa interna que requiere, determina, fuera de todo azar, para qué es esa unidad. Grande como fue el genio de Newton y Hobbes, no sufre con la comparación ese genio colectivo de la clase media inglesa que en esta época cambió por completo el armazón del reino para adaptarlo a sus fines. Porque sus éxitos dieron tono, y guió el espíritu de sus contemporáneos, no sólo en la época siguiente, sino por más de doscientos años. Nada escapa a la revolución que produjo. Al establecer su supremacía cambió a la vez el espíritu y la manera de pensar de los hombres.

Podemos ver esto en formas innumerables. Se evidencia, por ejemplo, en el cambio de acento del predicador de alambicado estilo académico, como Donne y Andrews, a la sencilla exhortación moral de Tillotson y Wake. Se patentiza en el cambio de los ensayos de Bacon, a principios del periodo, a la ligera facilidad de Swift y Addison, a fines del mismo. Pasa del misticismo conmovedor de Vaughan y Crashaw, a través del tono religioso, como de órgano, de Milton, a la arrogancia de Pope. La sociedad puede todavía admitir una distinción rígida de clases. Pero el gran hombre de ciencia como Newton, el gran hombre de letras

como Milton, o Dryden, el gran pensador como Locke, empiezan a ejercer una autoridad independiente de la corte o del protector. El refinamiento de modales llega a la clase media. Sus casas, sus muebles, su plata, comienzan a tomar formas nuevas de lujo; las leyes suntuarias resultan ineficaces ante su riqueza y satisfacción. Ya se interesa por el arte, aunque en esto es más en Holanda que en Inglaterra donde la burguesía establece el patrón de la producción. Es significativo, también, que imitando a Shakespeare, los argumentos de las piezas teatrales se relacionan casi exclusivamente con las pasiones de este mundo. Los conflictos de carácter religioso apenas interesan. Aun en la época de Isabel existe una nueva simpatía, que ilustra el *Shoemaker's Holiday*, de Dekker (1600), hacia las aspiraciones burguesas; allí, ya, el celoso aprendiz conquista a la hija del rico a pesar de la rivalidad del conde y del caballero. Si el drama inglés en el siglo XVII todavía centra sus argumentos en un mundo inferior al de la clase media, es importante que, con la Restauración, ya no tenga necesidad de subordinarse a patrones de definición religiosa. Su estilo es la comedia ingeniosa, la lucha entre el vicio y la virtud secular, la busca de placer, el conflicto entre la juventud y la vejez. Su misma licencia da la medida del grado en que la escena se había libertado de la necesidad de contemporizar con la Iglesia. El nuevo drama comienza a ensalzar las virtudes típicas de la burguesía y a hacer del éxito el fin supremo de la vida, cuando surgió la protesta contra sus indecencias, como Jeremy Collier. Es medida del prestigio que ha ganado ya el comerciante el hecho de que Wycherley y Dryden y Congreve le hayan dado un sitio a Lillo. La República de las Letras, en efecto, comienza a tomar su forma democrática moderna en el siglo XVII. El auge de la prensa periódica, que las Guerras Civiles estimulan mucho, produce el doble efecto de hacer del hombre común un comentarista del mundo que le rodea y, por lo menos sustitutivamente, un crítico agudo del otro gran mundo en que viven el hombre de

Estado y cortesano. Es síntoma de la nueva fuerza de la opinión pública el hecho de que ninguna autoridad consiga implantar una censura efectiva de las noticias; así como el de que en los primeros años del siglo XVIII Swift y Defoe estén ya proveyendo a los partidos políticos con órganos autorizados de propaganda. La prensa periódica puede, según amarga lamentación de Pope, vivir «de la majadería recién nacida» y del «escándalo nacido muerto». Pero su influencia general satisfizo la ambición de Addison[2] de hacer salir «a la filosofía de los gabinetes y bibliotecas, escuelas y colegios, de habitar en clubes, en mesas de té, en los cafés». El hombre de letras empieza a constituirse en intérprete del nuevo conocimiento para la multitud; tarea de cuya magnitud se da cuenta. Debía, escribió Dryden,[3] «ser instruido en varias ciencias, tener una cabeza razonable y filosófica y en cierta medida matemática… debía tener experiencia de los caracteres y maneras de los hombres, ser optimista en su conversación y poseer gran conocimiento de la humanidad en general». En el siglo XVII, en una palabra, mientras que existe en toda la amplitud la sabiduría que caracteriza al XVI, comienza, a la vez conscientemente y en gran escala, a adaptarse a una nueva audiencia. El latín deja de ser rápidamente la lengua universal de los hombres instruidos; y la burguesía empieza a tomar posesión de su reino.

La evolución del concepto educativo no es menos importante. Locke resume en este aspecto, como en tantos otros, los resultados de un siglo de progreso.[4] La influencia inmensa que atribuye al medio ambiente es, en primer lugar, significativa; el niño «es cera que se forma y moldea como uno quiera». Aquí se manifiesta claramente el nuevo sentido de aquel dominio sobre la naturaleza que la ciencia estaba obligada a conferir a la humanidad. Ya no existe ni la preocupación del pecado original ni de la creencia en la predestinación; la página en blanco, «limpia de toda huella», será lo que la práctica haga de ella. En segundo lugar, es importante la preocupación de Locke porque el niño sea edu-

cado por tutores capacitados y en un medio bueno; para él la educación es un lujo que sólo los ricos pueden costear a sus niños. El tipo de educación que él recomienda es, en su mayor parte, la que recibe el caballero. Pero el nuevo espíritu penetra en sus ideas. Al niño debe enseñársele religión, mas hay que protegerle contra las supersticiones desde su infancia. El programa de estudios, con su insistir en el conocimiento secular en general y las ciencias en particular, hace hincapié en la «habilidad para manejar con penetración sus asuntos en este mundo», como cosa esencial; aun el hijo del caballero debería aprender un oficio. Y si esta teoría se contrasta con la específica de Locke para la educación de los pobres, su concepto del lugar que deben ocupar en la comunidad resulta evidente. «Los conocimientos y la ciencia en general —escribió— son privilegio sólo de quienes disponen de medios y tiempo»; esto conviene, por decir así, a los que ya poseen bienes para darles un puesto en el mundo. A los niños puede enseñárseles religión y algún oficio manual, tal como tejer e hilar; con esto puede asegurarse en este mundo su ocupación útil y su destino en el venidero. Esto es, para Locke el mundo ya está dividido en dos clases fundamentales: ricos y pobres. Para unos, el fin de la enseñanza es la adquisición de una habilidad para gobernar, sea los negocios del Estado, sea sus asuntos privados; el fin de la existencia para los otros es una obediencia pía y útil. Difícilmente podría hallarse una definición más clara de lo que había venido a implicar el encumbramiento de la burguesía. Para Locke, por así decir, había librado su batalla y afirmado su título para compartir con los señores la dirección en el gobierno; su problema consistía, a partir de entonces, en descubrir los medios educacionales para sostener el equilibrio que había alcanzado.

Una nueva actitud hacia la religión, además, aparece en la Inglaterra del siglo XVII. Se hace racionalista, aun mundana, en carácter. Existe menos interés en el misticismo o en el entusiasmo religioso; un cambio del acento empleado en el examen de los

problemas dogmáticos a los de conducta. En parte, por supuesto, el desarrollo del deísmo, por sí solo una prueba de la declinación del espíritu religioso, es causa de esto; además, los hombres están fatigados por la interminable guerra sectaria y buscan concentrar la discusión en identidades y no en divergencias. Lo que Bossuet dijo de la cristiandad en general en el periodo posterior a la Reforma, es cierto en grado especial de la Inglaterra posterior a la Restauración. «Hay cristianos —escribió[5]— que roban a la cristiandad de todos sus misterios. La convierten en una secta filosófica adaptada simplemente a los sentidos… Abren el camino al deísmo, es decir, a un ateísmo disfrazado». Esta modalidad es bien evidente en Locke con su insistencia sobre el peligro de la luz interior, y su entusiasmo, como cimiento de la creencia; y es, por supuesto, de Locke de donde arranca el desarrollo de los librepensadores ingleses del siglo XVI. El hecho es que, a mes del XVI, la diferencia entre el principio religioso y la práctica económica se había hecho tan grande que imponía la reafirmación de las sanciones religiosas. La importancia de ella está en que fuese hecha en el siglo XVII y no en el XVI, pues los grandes contornos de la revolución comercial se han terminado para entonces. La elevación de la clase media ya no es un derecho que pueda desafiarse, sino un hecho a aceptar. La religión tiene que adaptarse a este nuevo orden de cosas.

El profesor Tawney ha demostrado en un análisis clásico cómo se efectuó esa acomodación.[6] «Para el puritano —ha escrito —, un desdeñador de las vanas exhibiciones del sacramentalismo, el afán mundano se convierte en una especie de sacramento». No necesitamos, a la manera de Weber, rebuscar textos diseminados para demostrar que los puritanos prepararon el camino para el triunfo del capitalismo. Porque, en primer lugar, nada semejante hizo; y, en segundo, al adaptar el marco de su credo a un medio nuevo, era del todo inconsciente de que así servía a nuevos dioses. Ni hay, en ningún caso, una sola doctrina purita-

na que presente un frente unido a las exigencias económicas. Los supremos puritanos del siglo, John Bunyan, George Fox, aun Richard Baxter, no eran hombres que contemporizaran con Mamón. Los dos primeros lucharon tan apasionadamente contra el Espíritu del Mal por el derecho a la salvación como cualquier santo medieval. No por menos mundanos en carácter. Tampoco están menos poseídos de la profunda convicción del pecado. Salvarse por medio de la gracia, hacer cada paso de su vida sensible al espíritu, anhelar la salvación, todo esto caracteriza sus esfuerzos. Detestan la indolencia que ofrece tentaciones a la frágil materia para abandonar el buen camino. Se abstienen de las diversiones y placeres que sólo ofrecen satisfacción mundana donde debiera haber deleite espiritual. El carácter de su religión los hizo hombres de acero —soldados del ejército de Cromwell hechos fe—, obligados a triunfar en todo aquello en que pusieran las manos.

La persecución de que fueron objeto templó su temperamento en una determinación inquebrantable. En el soneto de Milton contra la matanza de los valdenses podemos ver algo de esta elevada indignación. Es sólo una muestra de un relato largo y terrible. No podemos recordar con demasiada frecuencia que dondequiera que el puritano tropezaba con el Estado, éste era para él no sólo una máquina de opresión, sino el medio represivo interesado en destruir los santos de Dios. Hasta la Ley de Tolerancia reconocieron en el Estado el instrumento empleado para vejarles y atacarles; no es extraño que llegasen a desconfiar de los fines de su acción. Siempre lo vieron empleado, o bien para apoyar la verdad que tenían por contraria a las enseñanzas de su Dios, o para sancionar a sus hermanos que defendían su fe. Para ellos el Estado quería decir prisión, confiscación de bienes, pobreza para ellos y los que de ellos dependían. Por los exilados de Flandes y Francia supieron lo que significaba en el extranjero. ¿Cómo no iban a argüir por su experiencia que cuanto menos poder pose-

yera, cuanto más reducida su esfera de acción, tanto mayor la libertad de que podían disfrutar? Para ellos era una lección sencilla de la enseñanza de la vida cotidiana urgir la conveniencia de la tolerancia. El Estado tolerante era el que dejaba en libertad a la verdad para que fuese creída. Más: realizar ese Estado era ganar una victoria para Dios. El medio a algo más que el lucro económico era, por lo tanto, luchar contra su omnipotencia, construir una filosofía que limitase su poder. También se hizo una obligación sagrada. Por esa razón fundamental la teoría de un Estado liberal encontró una aceptación tan grande entre los disidentes, lo mismo en Inglaterra que en Francia.[7]

Y esta actitud se dio la mano con el espíritu religioso del puritanismo en un momento en que su influencia se hizo decisiva. Fue, como he señalado, una consecuencia de su fe el que brotara con toda la energía de su espíritu en cualquier aspecto de su vida cotidiana, para poder ganar así el favor de Dios. Pero ¿cómo no concluir que el éxito era la prueba del favor de Dios? ¿Cómo no deducir, si la riqueza sigue al esfuerzo, que el hombre que la logra es el bajel elegido de Dios? ¿Cómo no evadir, en la lucha desesperada por sobrevivir, la tendencia a aceptar los métodos que alcanzaban éxito como la bendición de Dios por la razón del triunfo? No debemos conceder que estos puritanos sean menos rígidos que los anglicanos o los católicos en su insistencia sobre la sanción religiosa de las prácticas económicas. Ames, Baro y Baxter, todos están preocupados con la salvación y no con el descubrimiento de una ética secular para el hombre de negocios. Pero el moralista puritano, y en especial Baxter, se da cuenta de que su enseñanza es para ser aplicada a una vida que, por la misma naturaleza del hombre, es un valle de lágrimas. No es menos conservador que cualquiera de sus rivales religiosos en su exaltación de la supremacía de las reglas religiosas. Pero, en gran parte inconscientemente, las mismas virtudes que su experiencia le hizo alentar debilitaron el efecto de sus preceptos sobre ellas. «El

hábito egoísta y prohibido» de la usura, por ejemplo, empieza a echar raíces mediante la excepción sutil y el distingo refinado. Principia a hacer hincapié en la diferencia entre el mundo ínfimo de la luz interior y el mundo público de la práctica comercial. Se desenvuelve una actitud nueva hacia la pobreza que principia a igualar el fracaso con la carencia de gracia divina. El sentido de que la prosperidad particular contribuye al bien público, se infiltra, especialmente después de 1660, en toda la concepción puritana. No es excesivo decir que a fines del siglo XVII ha llegado a tener un patrón para los propietarios y otro diverso para los asalariados. La significación de ese dualismo, en efecto, se hace decisiva cuando se recuerda la posición predominante del puritano en la industria.

Los usos del Estado del siglo XVII sacaron del puritanismo esos elementos que le hicieron, en completa oposición con su principio inherente, un agente en la promoción de la concepción secular. Es más: lo hizo de temperamento individualista porque siempre fue la religión de una minoría. De su odio al Estado como perseguidor, se mudó con facilidad a la doctrina de que el hombre debe confiar en sí mismo, que su prosperidad es resultado de su energía propia. La persecución le hizo sensible a los derechos de propiedad; llega a tener por inaceptable la idea de la acción del Estado contra los cercamientos. Puede llegar a ver la virtud aun en la idea de que el nexo monetario es el único vínculo entre los hombres. Pues mientras exalta el deber de la caridad hacia el prójimo, esto no le interesa en la cuestión de salarios más elevados. Mientras pueda protestar contra los males de la violencia, llegará, como en Defoe, a ver la causa eficiente de ella en el «lujo, orgullo y pereza» del asalariado. Y después de la Restauración él es la parte esencial de la clase mercantil que funda su existencia en la conquista de un imperio económico de Holanda y Francia. Poco hay que no esté dispuesto a hacer para lograr esa victoria.

No debemos pensar que el dualismo puritano fuera único en su época. Representa, con variantes de expresión, un concepto que triunfó plenamente en toda Europa en el transcurso del siglo. Excepto en Holanda, es más expresivo en Inglaterra que en parte alguna, sólo porque en ésta la Revolución de 1640-48 reconoció antes la condición legal a los derechos políticos de las clases comerciales. Mas si por un momento miramos a la Francia del siglo XVII, podemos medir el alcance de la concepción. Pues existe la época dorada de la monarquía francesa que, después del triunfo sobre la Fronda, moldea todas las instituciones y pensamientos al servicio de su supremacía. Es una época de renovación religiosa general: la época del Colegio Jesuita, de *Port Royal*, de los Oratorios, de la caridad eclesiástica en una escala mayor de la que Francia había conocido. Es, además, la gran época de los predicadores, lo mismo católicos que protestantes; la riqueza de un periodo en que Bossuet, Bourdaloue, Massillon, Fléchier, Fénelon, por un lado, Claude, Saurin, Jurieu, por el otro, ejercen su influjo magistral. Es la época que quizá produjo, en los *Pensamientos* de Pascal, la cristiandad más influyente y tolerante conocida desde la Reforma. Es también una época en que la batalla por la supremacía religiosa fue empeñada con más fiereza que en parte alguna de Europa con toda la autoridad de la Corona en favor de la lucha por la ortodoxia. Y, con todo, el crecimiento del espíritu burgués es inequívoco detrás del acento evidente puesto en el principio cristiano. Podemos verlo en formas incontables. Está implícito en la existencia misma del jansenismo que, cualesquiera que fueran sus errores y exageraciones, es una protesta noble contra la mundanalidad que había invadido la religión. Podemos verlo en el alegato de Moliere en favor de una ética natural:[8] el descendiente directo del evangelio de Rabelais y Montaigne. La Rochefoucauld predica desnudamente un evangelio del éxito; la miseria de la Fronda, por una parte, y su propia e inquieta ambición, por la otra, se combinan para hacerle

producir una doctrina que Maquiavelo no habría rechazado. Y La Bruyère afirma implícitamente la verdad del cuadro que describe La Rochefoucauld,[9] pues toda la esencia de los *Caracteres* está en su admisión de que la mundanalidad de la Corte ha triunfado y su resentimiento ante las pretensiones que excluyen al burgués del privilegio. Podemos ver esto, una vez más, en el epicurísmo genial de La Fontaine y Saint-Evremond. Para ellos, el hombre sabio es el que sigue la vida del impulso y hace de la consecución del placer el fin de la existencia. También podemos verlo lo mismo en la filosofía cartesiana que en el escepticismo de Bayle. El enfático *je pense, donc, je suis*, de Descartes, hace, como vio Bossuet,[10] al hombre y no a Dios el amo del universo; mientras que la influencia inmensa de Bayle se encamina toda a la erosión de la creencia tradicional. La batalla por el principio religioso en la Francia del siglo XVII estaba ya perdida antes que los ejércitos tomasen posiciones.

Éste es, por supuesto, un relato de un desafío entre principios fundamentales. Notemos, sin embargo, que los sermones de los predicadores franceses de la época ensalzan plenamente las virtudes burguesas. Son incansables en su energía respecto a la obligación de trabajar, la necesidad de regularizar la disciplina, el deber de la obediencia a los superiores. Bourdaloue apenas se cansa de insistir sobre el deber del hombre de aceptar el puesto que le ha sido asignado y cumplir con fidelidad sus obligaciones. El orden social es divino; y la diversidad de condición, aun la existencia de los pobres, es la voluntad de Dios. Condenan la rebelión como un pecado; la desarmonía civil amenaza la religión misma. Y sus mismas protestas nos revelan la medida de su fracaso para impedir el advenimiento del nuevo orden. Los vicios que combaten son el inagotable deseo de riqueza, la insaciable ambición de la época, el amor a la ostentación, la esperanza de hallar seguridad y paz, el ansia de fundar una familia, la confianza en la propia intuición, en vez de confiar en la providencia de Dios, la separa-

ción de la vida mundana de la del cristiano, la aceptación de la moralidad del *honnête homme* mejor que la de los evangelios. Lamentan sin cesar la creciente descreencia. Admiten el advenimiento de una ética que sepa lograr la conducta honorable sin invocar las sanciones de la cristiandad; la Iglesia ya no preside sus destinos. Para ver hasta qué grado ha triunfado el espíritu nuevo, basta comparar el cambio de temperamento en los sermones de Bossuet y Masillon. Pues existe poca conexión entre Bossuet con su sentido de una providencia cuyos horribles decretos nadie puede atreverse a examinar, de un misterio agonizante en el corazón del universo que no es dable a los hombres resolver, y Massillon, con su dulce moderación, su deseo de mover el debate desde el plano del dogma hasta el de la ética, lo mismo que entre el apasionado misticismo de Donne, con su sentido de un Dios que se halla en agonía contrita, y los preceptos de Tillotson, tranquilos, casi benévolos. Tal vez el siglo XVII sea en Francia una época de creencia; pero la fe es impotente para contener el avance de la marea inexorable. Pues las fuerzas que ayudaron al espíritu capitalista en Inglaterra operaban también en Francia, aunque con retraso; el feudalismo, por razones históricas, resistió más tiempo en Francia que en Inglaterra la elevación de la burguesía a la categoría política. Hay que registrar un progreso similar en cada país si se hace a un lado el elemento político, de importancia enorme. En Francia, como en Inglaterra, se desmoronan las vallas que la religión opone a su desarrollo. En Francia, como en Inglaterra, el precio de la controversia religiosa es el crecimiento de la incredulidad. En Francia, como en Inglaterra, la ciencia y la filosofía dejan progresivamente de rendir homenaje a la censura teológica. En ambos países, también el afán de lucro, la escala mayor de la empresa económica, dan al problema de los pobres una nueva perspectiva y por resultado la aparición de una disciplina estatal diferente para su control. La elevación de la burguesía pone su sello sobre el arte y la literatura de am-

bos países, aunque en grado menor en Francia que en Inglaterra. La fuerza nueva de la opinión pública emerge en los dos países: una fuerza que trata de abarcar los contornos de la política y dominarlos. Cada uno de ellos desarrolla una técnica administrativa más amplia, y nuevos hombres, con ideales nuevos, forman el personal de las oficinas del Estado. Si Inglaterra tuvo a Pym, Cromwell, Somers, Francia tuvo a Richelieu, Mazarino, Colbert, cuyos fines son enteramente seculares. Es, en efecto, significativo que, a fines del siglo, un periodista como Saint-Simon pueda lamentar la absorción de la función política por los *novi homines*, y que haga un plan de gobierno para devolver a la nobleza algo de su antigua autoridad.[11] Su talento le permite ver que un despotismo monárquico centralizador la deja sin porvenir.

Pero creo que nada muestra tan plenamente el grado de progreso conseguido por el capitalismo en Francia, a pesar de todas las diferencias superficiales en líneas similares a las de Inglaterra y Holanda, como el carácter de la crítica que encontró Luis XIV en los últimos veinte años de su reinado. Ésta tiene los más variados orígenes. Un gran ingeniero militar como Vauban, un gran eclesiástico como Fénélon, se combinan con administradores como Boisguillebert y Boulainvilliers para hacer resaltar su convicción de que el gobierno despótico y la aventura imperialista están arruinando los recursos del reino. El mismo cuadro está implícito en el relato terrible que hace La Bruyère de la situación de los campesinos. Y los críticos, en sus diferentes métodos, recomiendan los mismos remedios. Necesitan alguna forma de gobierno constitucional y concluir con la persecución religiosa. Reconocen que el bienestar material es incompatible con la autoridad arbitraria. Se dan cuenta de que el resultado de la revolución fue meramente el aumento de la riqueza de los rivales de Francia. Sus exigencias son un sistema fiscal razonable, seguridades para la propiedad, que se faciliten medios de queja de los que

contribuyen al aumento de la riqueza nacional, un síntoma, por lo menos, de libertad de comercio. Es de notarse que todas estas demandas ya las había logrado el pueblo inglés en el mismo periodo. Difieren en modo notable del sencillo alegato en favor del buen gobierno en las condiciones que fuere que, aparte Claude Joly,[12] constituyen casi la suma y sustancia de la miríada de panfletos de la Fronda. También difieren mucho de los tonos de panegírico apasionado que, desde Lebret hasta Bossuet, saludan la creación del sistema de Luis XIV. La *raison d'état* de Richelieu acaba con los críticos y también la defensa del derecho divino por Bossuet. Hacia 1700 los cimientos del Estado omnicompetente han sido decididamente socavados. Quedó para el siglo XVIII descubrir cómo dar su carta de ciudadanía a un nuevo orden social.

Por supuesto que no debe llegarse hasta aceptar la opinión de que la doctrina liberal francesa en el siglo XVIII tiene un parentesco fundamental con Inglaterra. Sólo arguyo que causas similares operaron allí, aunque con un efecto en retardo. La gran diferencia entre las dos consiste en la nota individualista que empieza a penetrar toda la modalidad del pensamiento inglés. El constitucionalismo inglés del siglo XVII hace su aportación específica a la idea liberal de dos maneras. Por una parte, trata de establecer reglas que deben guiar el carácter de la autoridad; por la otra, trata de imbuir estas reglas en la idea de que su fin es la protección del ciudadano contra ingerencias extrañas al curso de la ley. Luego, para asegurar este constitucionalismo, busca privar al poder soberano de dos instrumentos principales que hacen posible el despotismo: el control de las fuerzas armadas del Estado y el de las finanzas. La revolución de 1688 fue tan sólo el término de los objetivos buscados en la rebelión de la clase media encabezada por Cromwell contra el intento de despotismo de los Estuardos. El mercader inglés puede dormir tranquilamente con las siguientes conquistas: el *habeas corpus*; parlamentos trienales, para ser

dominados por los partidos políticos, uno de los cuales será el aliado constante de los intereses comerciales; libertad de religión dentro de amplios límites; la abolición del control del gobierno sobre la prensa, una judicatura independiente del poder ejecutivo en el desempeño de sus funciones legales; las finanzas y el ejército bajo el dominio de una legislatura electa. Su propiedad está a salvo, lo mismo del asalto del Estado que de la Iglesia, por la sencilla razón de que, igual que el señor feudal, al fin tiene ahora en sus manos las palancas del poder político. Ahora es capaz de hacer y deshacer gobiernos en todos los sentidos. No sólo tiene el orden deseado, sino que ha decidido a qué propósitos debe amoldarse. Pudo definir en parte tan grande la doctrina liberal efectiva que surgió a su madurez completa en el siglo XVIII, porque en el XVII pudo conseguir todas esas cosas.

Hay que añadir dos cosas. La experiencia de Inglaterra (en menor grado la de Holanda) en esta época delineó en gran parte el liberalismo como modo de vida, como teoría del Estado, aspecto éste el más notable de los suyos. Es importante observar en qué parte tan grande es una transacción. La revolución lo hizo posible, y hubo un periodo con Cromwell, en que parecía que aquélla iba a ir más lejos de lo que sus autores deseaban. Éstos buscaban una monarquía limitada; pero sólo después de un experimento republicano breve la consiguieron. Al lograrla construyeron la solución que llevaron a cabo sobre la base de una alianza entre la aristocracia y la clase media. El terrateniente y el comerciante se asociaron en la revolución para explotar posibilidades en las que los intereses de los trabajadores urbanos y campesinos sin tierras estaban comprendidos indirectamente. Después de 1688 no existe en Inglaterra amenaza alguna de la clase media contra las líneas fundamentales de la transacción a la que se llegó entonces. En segundo lugar, un ejército de aprendices, obreros y campesinos ganó la guerra civil para la clase media, desenvolviendo en el curso de ella ideas radicales cuya osadía pa-

rece más propia del siglo XIX que del XVI.[13] No debemos perder de vista la importancia de la revolución social que fracasó en la Rebelión puritana. Los «niveladores» (*levellers*) y los comunistas agrarios de aquellos días, y en menor grado también los bautistas y los Hombres de la Quinta Monarquía insinuaban la aparición de una ideología proletaria. Testimonian que la victoria que se alcanzó no era la de ellos. Realzan el hecho de que las libertades constitucionales que se conquistaron pudieron haber convencido a una clase formada por propietarios, pero no pudieron llenar los sueños de aquellos que, excepto su fuerza de trabajo, no tenían nada de qué vivir.

II

El pensamiento político inglés en el siglo XVII pasa por determinadas fases distintas. Los límites del poder monárquico fue su tema principal desde la accesión de Jacobo I hasta el desencadenamiento de la Guerra Civil.[14] Resultó ser imposible una transacción pacífica entre las opiniones opuestas. En consecuencia, de 1642 a 1660 presenciamos una lucha revolucionaria en la cual se derrota en el campo de batalla a la causa realista. Pero en su curso surgieron banderías muy diferentes de las que pensaron sus promotores, como siempre ocurre en toda revolución, pues mientras que los parlamentarios luchaban contra la Corona con objeto de hacer de la legislatura el centro efectivo del poder de hacer leyes, los sufrimientos del ejército, su sentido de la alta misión que había realizado, condujeron a muchos de sus miembros a buscar la transformación de una revolución política en una revolución social.[15] Los disidentes fracasaron. Para conseguir su propósito no tenían el número ni la organización necesarios; además de que les fue desfavorable todo el clima mental de aquella generación. Pero la importancia de su esfuerzo fue grande, aunque sea sólo por la luz que arroja sobre el carácter muy limitado de la revolución que ayudaron a hacer. La restauración que siguió a la muerte de Cromwell sólo dio una penumbra tradicio-

nal a los nuevos cimientos que su victoria había edificado. En adelante se reconoce que el poder político es un fideicomiso cuyos fines definirá el Parlamento. Jacobo II trató de evadir tal conclusión. El resultado fue la «gloriosa revolución» de 1688 que definió con términos precisos la transacción cromweliana. Locke fue el filósofo de la revolución; sus teorías definieron los contornos esenciales de la doctrina liberal por cerca de dos centurias.

Por supuesto que así se resume con ilusoria simplicidad un debate cuyo carácter era en efecto infinitamente más complejo. Ni el Partido Realista ni los Parlamentarios tenían un punto de vista único. Del lado del rey había partidarios del derecho divino de los reyes, de una teoría utilitaria de la monarquía, de la tradición y el orden contra la novedad y la rebelión. Algunos de sus protagonistas, como Laud, estaban por un punto de vista del todo medieval en las relaciones sociales, en el cual una asociación del rey con la Iglesia anglicana sustituía a la pretensión de Roma de establecer los cánones de la conducta social. Otros, como Clarendon, se dan cuenta de que el Estado requiere fundamentos más amplios de los que el mero derecho divino puede proporcionar; pero se encogen ante la lógica rigurosa de Hobbes que, como lo vio Filmer, puede lo mismo justificar a un Cromwell que a un Carlos. Y sus motivos carecen de toda unidad. La mayoría de los partidarios clericales de Carlos vieron en su exaltación de la monarquía simplemente el medio de derrotar al Parlamento cuya victoria significaba el triunfo del no conformismo. Los defensores legales, Sir Matthew Hale, vieron en la soberanía conjunta del rey y del Parlamento no sólo la verdadera garantía del orden, sino también la realización de una ley fundamental del reino cuya derogación se traduciría en confusión social. Las diferentes teorías dependen del ideal social de cada doctrinario particular. Los realistas moderados, como Hunton, son partidarios de una transacción entre las pretensiones en conflicto. Ven la fuerza del alegato parlamentario para participar en el gobierno; a

esa conclusión les llevan los males del gobierno absoluto. Pero abolir la dignidad real es para ellos violar ciertas reglas esenciales que lo mismo la ley que la historia han mostrado ser inestimables. Los realistas se veían en dificultades porque no se atrevieron, con Hobbes a insistir simplemente en que el orden es por sí mismo el mayor bien; no están menos interesados en lo que ese orden hace. Se dan cuenta de lo que Filmer llamaba la «anarquía de una monarquía mezclada». Pero la experiencia de Carlos en acción les obliga a predicar una teoría de la soberanía cuyos atributos estén controlados por una ley fundamental, pensada para impedir su ejercicio incontrolado. Están en favor de la monarquía por motivos de carácter histórico y psicológico. Porque históricamente no están preparados para romper con la tradición que lo republicano implica; psicológicamente, porque los procedimientos monárquicos les parecen una garantía para la paz social, tal como ningún otro régimen posible puede justificar. Es el perno de la estructura clasista de la sociedad. Remuévase eso, aun como Filmer dijo, póngase el fundamento de la obediencia sobre una base puramente secular y no hay razón por la que los hombres no deban discutirlos siempre que lo crean conveniente; y el resultado de esa discusión es fatal para la propiedad y la seguridad. Heylyn, Fearne, Filmer, Hunton, todos dan muestras de desaliento.[16]

Clement Walker escribió sobre las sectas de 1661: «Han desplegado ante el vulgo todos los misterios y secretos del gobierno, y enseñado a la soldadesca y al pueblo a desmenuzar todos los gobiernos hasta los primeros principios naturales».[17] Comprender el significado de esa queja es captar la esencia del problema con que se enfrentaba Inglaterra en el siglo XVII. El antagonismo a los Estuardos antes de 1641 es una aversión hacia medios de control que son, por lo menos, tan esenciales como religiosos. En aquellos días el gobierno intervenía no sólo para perseguir la religión, sino para controlar los salarios, los precios,

el cambio extranjero, las condiciones generales de la agricultura y de la industria. La Ley de Beneficencia, las apropiaciones de la tierra, los monopolios, eran administrados con un rigor contrario a los deseos del negociante de llevar sus asuntos como mejor le pluguiese. En 1621, por ejemplo, cuando los patronos de la industria del vestido quisieron despedir a sus obreros, el Consejo les ordenó que mantuvieran a sus hombres en el trabajo.[18] Cualquiera que fuere la ineficacia del régimen, su principio energético fue el expresado por Laud cuando escribió que: «Si alguno fuere tan adicto a lo suyo particular, que descuidase el Estado común, está desposeído del sentido de piedad, y deseará en vano la paz y la felicidad para sí mismo».[19] Strafford no tenía una opinión diferente; por eso no se dejó impresionar por la importancia social de los hombres a quienes se sobrepuso.[20] El despotismo de los Estuardos fue un esfuerzo para dominar todos los aspectos de la vida particular y pública en interés de un bienestar corporativo que consideraba los intereses individuales de los ciudadanos particulares como completamente subordinados a él. Es este bienestar corporativo lo que explica la interminable ingerencia de la Alta Comisión, cuyas actividades había discurrido Laud. El espíritu de la aventura está simbolizado no sólo por Prynne y Bastwick en la picota, ni tampoco por los incontables puritanos que emigran al Nuevo Mundo, sino por un rudo ataque a las pretensiones de la propiedad privada que descendió aun a la crítica de las artes gráficas por su trabajo defectuoso.

Tuvo grandes deméritos el control al que se aspiró. Con Strafford pudo haber sido eficiente e imparcial; pero en su mayor parte fue prejuicio vejador, costoso y arbitrario. Obligaba a la observación de fiestas y días santos que entorpecían el comercio. Ocasionó una pérdida económica grave, como en la crisis minera de 1649.[21] Amenazó la seguridad de la propiedad en la agricultura, según dijo Pierpoint en la Cámara de los Comunes;[22] en este sentido Clarendon testifica el odio que provocó la conducta

atolondrada de Laud. Los monopolios eran repulsivos. Se les hacía culpables del alza de los precios, sosteniéndose que infectaban a todo el reino con su corrupción. También se les atacaba porque interferían con los derechos de propiedad. Del mismo modo disgustaban a las grandes compañías comerciales; impedían la oportunidad de «todos los súbditos libres a heredar el libre ejercicio de su industria».[23] Se estimaba que la libertad comercial era la base de la eficiencia comercial; un comerciante escribió que era mejor dejar la reglamentación «al juicioso comerciante cuyo trabajo ha de beneficiarle a él mismo, pero que, sin embargo, en todas sus acciones hace con ello beneficio a su rey, país y conciudadanos».[24] Quizá es excesivo decir que existía un disgusto general por el control gubernamental de la industria como tal. Pero eran odiados los medios particulares de control adoptados por Carlos y sus agentes; existía la convicción de que se entrometían en asuntos que era mejor dejar solos; disgusto por la corrupción y régimen arbitrario que ello suponía, una sensación de que conducía al empobrecimiento y a la inseguridad. La Guerra Civil estalla por todos estos motivos. Es el resultado de una acumulación de agravios particulares, todos ellos acrecentados por el mal gobierno, que, en su efecto total, conducen a una demanda de que al contexto de libertad debe dársele una base institucional nueva. Para garantizar ese contenido, el Parlamento pidió el control del ejército y las finanzas, y que de él dependieran las prerrogativas. Cuando Carlos rehusó aceptar estas condiciones ya no hubo otra solución que el conflicto.

El desgobierno no se convirtió en tiranía en 1641, porque los puritanos defendían con pasión el gobierno democrático. El sistema constitucional que surgió no fue, ya, una expresión de su deseo de dejar que el consentimiento popular definiera los fines del gobierno. En el puritanismo hay elementos democráticos: por eso en su teoría política ocupa un lugar importante la idea del consenso popular como base del Estado. No podemos decir

más que esto, porque los testimonios no nos lo permiten. Los hombres que hicieron la revolución del siglo XVII trataban de hallar los medios de limitar las funciones de la autoridad que dieran seguridad a sus bienes y personas. Según sus concepciones, los caminos para ello eran extraordinariamente diversos, y en el curso del conflicto cambiaron con frecuencia. Lo que les hubiera satisfecho en 1641 no les hubiera complacido en 1644, 1646 o 1653. Ya comprometidos en la guerra, no existe interés que no se afecte para formular su programa. Las incompatibilidades que se formularon eran tan hondas que, como en todas las revoluciones, la prisión y el cadalso sellaron su evolución. La revolución que hizo Cromwell fue muy distinta de la que Lilburne había considerado conveniente; y lo que hubiera satisfecho al último habría aparecido todavía incompleto e inadecuado a Gerard Winstanley. Por consiguiente, debemos insistir en las diferencias y no en las identidades que surgieron, si hemos de abarcar el carácter verdadero del debate.

¿Cuáles son esas diferencias? Creo que, sobre todo, radican en la descomposición social del partido puritano. Si fue posible que convinieran en que les disgustaba una prerrogativa real ilimitada, una Iglesia perseguidora, la creación de monopolios, no había ya muchas otras cosas en las que pudieran estar de acuerdo. Cromwell e Ireton estaban tan dispuestos como cualquier realista a ver la seguridad del Estado confiada a hombres de propiedad sólida. Lilburne representaba al hombre urbano pequeño que estimaba que los potentados del comercio no eran menos enemigos suyos que el rey o el obispo. Winstanley hablaba en nombre del nuevo proletariado sin tierra que repentinamente se da cuenta de que la propiedad misma es el enemigo. Las calamidades de la guerra agudizaron estas diferencias sociales. A lo largo de toda la época hay una sensación de amargo desengaño que halla su torva expresión en las profecías trágicas del último panfleto político de Milton: el alto costo de la vida, nuevas alturas de la tributación,

el lucro, un ejército y una marina atrasados en sus pagos. Cuando la gente oye lo que la clase media de Norfolk llama «los subidos clamores de la multitud desnuda y casi muerta de hambre, cuyo origen es un decaimiento general del comercio y que se extienden por toda la nación»,[25] cada uno empieza a pensar en sus intereses particulares. El rico comienza a suspirar por el orden que la prosperidad y la confianza en sí mismo significan. Inicia su resentimiento contra la serie de utopías de pobres e ignorantes fanáticos, quienes, no poseyendo nada, creen que el poder del Estado es un fondo del que poder vivir. El espíritu de acomodación, en estas circunstancias, avanza con rapidez; y fue este avance el que hizo posible la transacción de 1660.

En resumen, las divisiones entre los puritanos les fueron fatales para su retención del poder una vez que la Guerra Civil había hecho indudable que ninguna nueva dispensa implicaría una prerrogativa real ilimitada ni una Iglesia absoluta. Los ricos propietarios temían que los radicales subvirtiesen la idea misma de propiedad. No iban a cambiar un Estado que Carlos y Laud dominaron, por uno sometido a Lilburne o Wildman o los *diggers* de la Colina de San Jorge. Podemos ver el crecimiento de este espíritu en manifestaciones innumerables. Un escritor característico dice: «El hombre adinerado y que es prudente se levanta por encima de sus vecinos con la bendición de Dios». «La gracia en un pobre es gracia y es hermosa —nos dice otro—;[26] pero la gracia en un rico es más conspicua, más útil». «Si —dice aún otro escritor[27] — el hombre es afable y religioso, esto es, grande y rico, hará una armonía más dulce y melodiosa en los oídos de Dios que si fuese pobre y de baja condición». La queja en contra de los cuáqueros que simpatizaban con los sufrimientos del pobre es nada menos la de que su asociación «nació de las heces de la gente vulgar»;[28] porque aun para un entusiasta reformador social como Hartlib el vagabundo sano no es una víctima de la sociedad, sino una carga sobre ésta, que él mismo crea y que merece castigo.[29]

No es excesivo decir que la Restauración fue una combinación de propietarios de todas clases contra una revolución social que, aunque vagamente, percibían ser amenazadora. Él mismo Parlamento Caballero que en su entusiasmo eligió, pronto hizo comprender a Carlos II que, fuere lo que fuere lo restaurado, no era ciertamente el viejo orden de cosas. La Inglaterra nueva era decididamente la Inglaterra de Hobbes y Harrington, de Petty y de la Real Sociedad, como un agudo observador francés había notado, en la cual la religión se reducía al «sermón y estar quietamente sentado los domingos».[30] Era una Inglaterra que no dudaba de la ley natural de Harrington de que a la fuerza económica sigue el poder político, la misma, también, que en una generación iba a aceptar su *dictum* de que no hay libertad civil que no comprenda también la religiosa.[31] Fue una mera fase pasajera la resurrección del derecho divino de los reyes durante los últimos Estuardos;[32] tan pronto como Jacobo II amenaza la seguridad de la Iglesia anglicana, el deán Sherlock demuestra que un buen anglicano puede sostener uno u otro lado de la cuestión.[33] El entusiasmo por cualquier reglamentación de la vida social y económica que no dimane del Parlamento es lo que desaparece en la primera mitad del siglo XVII, pues se la había probado y encontrado peligrosa. Amenazaba la prosperidad, dañaba la seguridad y era un obstáculo para la iniciativa.[34] Yacía en el medio del camino de lo que los hombres podrían conseguir mejor si se les dejase en libertad. El Parlamento era asunto distinto. Cuando obraba, lo hacía en favor de la parte sólida y sustancial de la nación. Apenas se resentía su control porque era autoimpuesto, al menos en cuanto se componía de una delegación responsable.

Esto equivale a decir que en el siglo XVII hubo efectivamente dos revoluciones. La primera, cuyo gran protagonista fue Cromwell, es la revolución triunfante. Fundada en agravios múltiples, su resultado real fue hacer un Estado inglés apto para los fines de los propietarios. Con ese objeto, después de todas sus va-

cilaciones, gana para ellos la libertad civil y religiosa que requieren si han de cumplir su destino en el mundo. Acaba con la tutela de la Iglesia en asuntos de índole económica. Rechaza la idea de que haya alguna conexión inherente entre la pobreza y la salvación. Establece la antítesis de que el rico es, como tal, un benefactor público. Lo liberta del peligro de la tributación arbitraria y de la prisión injustificada; le asegura el dominio del ejército. La utilidad de Hobbes se convierte en su medida del bien, aun cuando se avergüenza un poco al confesarlo. Dado este medio, se siente enérgico y fuerte ante la nueva riqueza que espera su explotación. Acabó con las disciplinas, religiosas o reales, que entorpecían su consecución.

La otra, que fracasó, fue una revolución social, más clara en los males que atacó que en los remedios que supo prescribir.[35] Fue el esfuerzo de los hombres a quienes hacía sufrir profundamente el orden social que emergía, que lucharon al lado de Cromwell contra la tiranía en el Estado o en la Iglesia. Cuando habían entronizado a Cromwell en el poder, descubrieron con indignación que la nueva dispensación no les reportaba más beneficio que la antigua. Todavía hubo una ley para los ricos y otra para los pobres.[36] Persistía la propiedad privada de la tierra en vez de «la antigua comunidad para el disfrute de los frutos de la tierra», por la que habían suspirado. Los «jóvenes y los aprendices de Londres», según Lilburne sabía bien,[37] eran aún conscientes de que sus amos no atendían mejor que antes los intereses de los humildes. Los sastres que, en 1649, se quejaban de «diversos hombres ricos de nuestra profesión que debilitan a los grupos más pobres de nosotros»,[38] representaba un sentido muy general en muchos oficios y ciudades. En el ejército encontró una acogida amplia la petición de los «niveladores» de trabajo o sustento, parlamentos anuales y sufragio universal, la abolición de impuestos sobre los comestibles y de la prisión por deudas. Los radicales estimaban que la libertad es inherente al hecho mismo de

la existencia humana, no sólo en el hombre que puede comprarla con bienes. Buscaron, por consiguiente, edificar un Estado en que, a causa de ser en él soberano el hombre común, se utilizaría su fuerza para realizar ciertos principios morales inherentes a la naturaleza universal. No estaban acordes del todo en cuanto a esos principios. Tal vez el ideal de Lilburne era una comunidad de pequeños propietarios con libertad religiosa y una provisión generosa para los pobres; la de Winstanley, un comunismo agrario en que la sociedad toda poseyera y explotara los medios de producción. Los radicales, cualesquiera que fueran sus diferencias, compartían la creencia de que el Estado debe tener un carácter positivo, y que no podría unificarse mientras estuviera dividido entre pobres y ricos. Veían que el Estado, ante esa división, no hace otro esfuerzo que el necesario para proteger la riqueza. Quienes habían luchado contra un despotismo, no estaban dispuestos a tolerar otro. Se daban cuenta, según lo dijo Peter Chamberlin, de que los hombres que en 1641 abandonaron a su rey «para aligerar sus bolsas y sus conciencias», estarían de igual modo listos a «abandonar a sus conciudadanos por la misma causa».[39]

Esta revolución social fracasó porque era prematura. Para darle fuerza y coherencia, sus protagonistas no contaban ni con el número ni con la fuerza organizadora necesaria. Del otro lado estaba el impacto todo de las condiciones económicas. Las circunstancias fueron favorables para el gobierno de aquel conjunto de propietarios que, como vio Harrington, constituían una aristocracia por el hecho mismo de su posesión de la tierra. No requerían un Estado positivo para sus fines; necesitaban liberarse de la autoridad y no estar subordinados a ella. Lo que más les ayudaría sería una disciplina social en la que la riqueza, como tal, se estimara en mucho, en la que la indolencia fuera castigada, en la que la tributación fuese lo bastante elevada para pagar los gastos de mantener el orden, y lo bastante baja para permitir la fru-

galidad y la acumulación. Vemos que esta actitud consigue sus fines a lo largo de la época. Triunfa porque todos los factores están ya de su parte. Multiplicó la riqueza, aumentó la población, confirió seguridad y libertad a sus propietarios. No se desafían sus consecuencias desde 1660 hasta la revolución industrial. Si puso una fuerte pena al fracaso, impuso sus límites a las oportunidades que ofrecía a los hombres de éxito. El Estado eran ellos; y se comprende bien que, embriagados por su libertad, debieran estar convencidos de haber descubierto la verdad universal.

La actitud de su profeta más representativo es ciertamente ésa. La nota triunfal de los *Two Treatises*, el exuberante sentido común de la *Letter concerning Toleration*, proclaman en Locke al misionero eficaz de una fe nueva. Las mismas corrientes de pensamiento que contribuyen a su formación son significativas. El amigo de Sydenham, Boyle y Newton, el administrador del imperio comercial, el hombre que por sus creencias había sufrido destierro y confiscación de sus propiedades, resume en sí mismo las conquistas de una época. Sus consignas son el racionalismo, la tolerancia, el gobierno constitucional, sin exceso en ninguna. Planteó su caso de manera de tender ese puente de lo particular a lo universal que es signo siempre de una doctrina consciente de la victoria. Su énfasis sobre «el derecho natural a la vida, a la libertad y a la propiedad», es su insistencia secular de que el esfuerzo de un hombre no debe quedar sin recompensa. Su visión atómica de la sociedad como un conjunto de individuos que viven unidos por conveniencia mutua conduce fácilmente a un Estado cuyas funciones limitan los poderes que ellos le confieren. Para él no existen dificultades en considerar ese Estado como hecho para proteger los intereses que tendrá un hombre que por su esfuerzo acumula propiedad. Pues Dios —nos dice— ha dado el mundo para «el servicio de los laboriosos y razonables», y, por su propio consentimiento, el Estado existe para proteger su explotación. Tiene el sentido cabal de que la indolencia es un pecado,

e insiste, consecuentemente, en la obligación de trabajar, reconociendo que la buena suerte de un hombre de éxito enriquece a la comunidad. Si la propiedad es resultado del trabajo, es claro que merece la seguridad, pues es «el fin principal y grande de la unión de los hombres dentro de la sociedad». Han de estar seguros de lo que poseen y, por consiguiente, deben ser libres. Locke quiere significar por libertad que los hombres no están obligados sin su propio consentimiento. Su Estado no es más que un contrato entre un grupo de negociantes que forman una compañía de responsabilidad limitada cuya ley constitutiva prohíbe a los consejeros todas aquellas prácticas de las que, hasta su época, los Estuardos habían sido culpables. No es por accidente que él haga una lista de males políticos, prohibidos al Estado, exactamente de las cosas que condujeron a la revolución. Tampoco es accidental un Estado no soberano, pues se da cuenta perfecta de las inferencias de Filmer y Hobbes para consentir la omnicompetencia. Otra vez, es como designio el que la religión debiera parecerle un asunto puramente privado con el que el Estado nada tiene que ver, excepto cuando promueva el desorden; las excepciones son la negación de la tolerancia exactamente a esas concepciones cuya aceptación repugnaba todavía a las convenciones morales de su generación. Él está, en resumen, construyendo los cimientos de una sociedad en la cual el terrateniente y el labrador, el comerciante y el tendero, tengan derecho a la confianza. La seguridad de él es la de su libertad, la que con su propiedad podían esperar alcanzar; y el tipo de mecanismo gubernamental que él construyó para su control es el que, por los mismos hábitos que él le impone, ellos pueden esperar que funcione según sus deseos.

Sin duda hay cabos perdidos en la filosofía social de Locke, como los hay en su metafísica. Como ésta hizo un idealista de Berkeley, de Hume un escéptico y de Kant el protagonista de las categorías *a priori*, así su filosofía social condujo a través de Ri-

cardo a Marx en economía; al anarquismo, con Godwin, en política, y en el campo religioso a una indiferencia del Estado ante todas las formas eclesiásticas, lo cual, como vio Rousseau, hizo esencial una especie de religión civil. No obstante, la fuerza de Locke es su ilógica misma. Su generación necesitaba que le dijeran que la naturaleza justificaba sus exigencias sociales. Él les facilitó tal justificación. Les dio un orden específico, cuyos límites admitían exactamente las libertades que deseaban; una teoría de la tolerancia que les permitía excluir de sus beneficios exactamente a quienes ellos deseaban excluir; les facilitó una teoría de la propiedad que hacía a sus dueños dignos de protección por razón del esfuerzo que su acumulación implicaba y del bien social que esto representaba; reconcilió la contradicción entre autoridad y libertad de modo de ofrecer a la pujante clase media exactamente las ideas que ésta estaba buscando. No es de maravillar que en una generación pudiese Addison saludar en él a «la gloria de la nación inglesa».

En la especulación política inglesa del siglo XVII hay una fertilidad y un aliento que no tiene rival en el Continente europeo. Spinoza aparte, lo que allí es notable no es tanto la calidad del pensamiento como el acento de su contenido. Franceses como Bossuet, Pufendorf, aun Leibniz, apenas hacen otra cosa que repetir ciertos lugares comunes obvios con amplio saber y adornado estilo. En parte eso se debe al hecho de que ni Francia ni Alemania han conseguido todavía la unidad nacional en contra de las influencias desintegradoras del feudalismo. El nacimiento del constitucionalismo es inmediato cuando Francia, con Luis XIV, consigue aquélla.[40] En Holanda, Spinoza es notable por su habilidad para poner el áspero realismo de Hobbes al servicio de la idea liberal. Su alegato de que es inseguro el Estado que niega los derechos civiles y la libertad de conciencia, aun cuando pueda hacerlo, es no sólo una protesta contra los principios reaccionarios del partido gomarista; es también un compendio de la expe-

riencia holandesa de la relación entre la libertad política y la prosperidad comercial que tanto impresionó a Petty y Sir William Temple. Spinoza fue único entre sus contemporáneos en su sentido de la libertad, que prueba por la razón ser la condición de la vida honesta, y en su negación a aceptar cualquier principio del que la razón no pueda ofrecer una demostración. Tenía toda la penetración de Hobbes, junto con una pasión de la justicia de que aquél carecía por completo. Pero Spinoza, en sus días, no tenía gran influencia, en parte porque —como dijo Leibniz— era «insoportablemente libre-pensador», y, en parte, porque la prohibición de su libro por Guillermo III trajo por consecuencia que se le conociera sólo en un círculo limitado. Las ideas que promulgaba eran ya propugnadas en otras formas o por otros pensadores más en armonía con lo que su generación podía digerir.

Durante el siglo XVII casi toda la teoría del Estado consigue su objetivo en el Continente europeo, no frontalmente, sino por la puerta lateral. Trata de poner el derecho a gobernar sobre una base del todo secular. Hace hincapié en categorías como el contrato y la propiedad. Insiste sobre un poder soberano absoluto investido, por regla general, en el Príncipe; mas busca también construir un sistema de derechos naturales que infunda el concepto de la ley en fines racionales. Su debilidad consiste sencillamente en tratar de perseguir al mismo tiempo dos objetivos dispares; por un lado, la necesidad de la unidad en el gobierno interno obliga a la exaltación del poder del Príncipe; por otro, la abrogación de la soberanía eclesiástica le hace buscar principios morales para limitar su autoridad. Esto significa la evolución de un código político que acentúa la separación entre la vida y la practica de un modo ruinoso para el pensamiento creador, hasta que Rousseau renovó la teoría europea-continental del Estado en el XVIII. Esto es cierto aun en pensadores radicales como Althusius.[41] En el fondo, su complicado sistema es apenas algo

más que una adaptación especializada de la teoría monarcomáquica al caso de Holanda. Por ser tan especializada resultaba artificial e insípida. La influencia que tuvo se limitó a los abogados profesionales, muy ocupados en ejercicios técnicos que no tocaban la corriente principal del pensamiento político; pues a pesar de las cuatro ediciones que se hicieron de su obra, ninguna de las grandes figuras del siglo creyó necesario discutir sus ideas. Bayle se deshizo de él con unas líneas breves y el hecho de que Rousseau lo citase en una sola ocasión no parece significar sino que aquel magnífico erudito había leído su Bayle.[42]

La manera indirecta como está surgiendo un pensamiento nuevo es, en efecto, más interesante que los tratados formales sobre política del siglo XVII. Esto puede verse en parte en el nuevo humanismo de los tratados teológicos y más notoriamente en las grandes compilaciones jesuíticas. Poca gente discutiría ahora que Pascal tenía razón en su ataque contra el probabilismo; aun uno de sus admiradores más ilustres puede hablar de la doctrina jansenista de la gracia como una cuyos resultados son «espantosos».[43] Tampoco ningún estudiante serio juzgaría la moralidad jesuítica tomando por base libelos como el de la *Théologie Morale des Jesuites*.[44] La verdad es que, a partir de Lainez, la Sociedad tuvo la intuición necesaria para darse cuenta de que el rigor excesivo de los patrones medievales era una línea de conducta imposible para el nuevo mundo a que pertenecía. Lucharon como hombres de experiencia por salvar del viejo todo lo que pudieran, haciendo concesiones en todo aquello en que, según su juicio, no pusieran en peligro lo esencial. La obra de Belarmino y Suárez, de Lessius y de Lugo es notable, sobre todo, por su intento de encontrar la base de una sociedad secular en la que pudiera conseguirse una transacción de orden práctico entre los títulos de la Iglesia y del Estado. Ninguno de ellos dudó de la primacía del derecho eclesiástico, o de la necesidad de la obligación de luchar por ella. Pero todos se daban perfecta cuenta de que en el nuevo

ambiente de opinión pedir demasiado era arriesgarse a perderlo todo. No es prueba de laxitud en sus ideales el hecho de que los hombres terrenos abusaran de sus concesiones, como no lo sería en los casos análogos de Calvino y Baxter. Lo es sólo de cuán completo era el imperio que la actitud secular había ganado. Para juzgarlos con imparcialidad debemos comparar el influjo de su enseñanza con la de quienes predicaban una ética completamente secular, con hombres como Hobbes, en Inglaterra, o La Rochefoucauld en Francia. Si lo hacemos así, lo admirable no es que los jesuitas concediesen tanto, sino más bien que concedieran tan poco. Estaban librando una acción de retaguardia en una batalla en la que el poder de la fe religiosa ya no era eficiente para sostener las demandas de las ambiciones y esperanzas que pretendía dominar.

Pero la concepción esencial de la época está de nuevo en campo otra vez diferente. Los jesuitas muestran que los más capaces de los entusiastas prácticos tenían que admitir las pretensiones de una política secular con un código de conducta también secular. Los utopistas del siglo XVII prueban que en la Europa continental, detrás de la fachada formal del absolutismo, se estaban definiendo rápidamente ideales políticos nuevos. Aquéllos tienen interés porque debajo de la apariencia novelesca están criticando claramente la sociedad en que viven, y sugiriendo principios más adecuados a su ordenación. Sus obras revelan el choque profundo que los viajes de exploración habían producido en la mente humana. En todo caso eso sería obvio dada la popularidad de colecciones como las de Hakluyt y Bry. El profesor Atkinson ha probado en su notable libro[45] cuán impresionantemente ha sido escrito su resultado en las páginas de Leroy y Bodino y Montaigne. La *Nueva Atlántida* de Bacon y la *Ciudad del Sol* de Campanella evidencian que la liberación de los antiguos modos de pensamiento tiene una significación universal. Pero «los viajes extraordinarios» de los escritores franceses del siglo XVII tienen la im-

portancia adicional de ser un vehículo de crítica social. Foigny, Vairasse y sus predecesores anticipan no sólo la obra de Fénélon, sino también la de hombres como Rousseau, dos generaciones después. Las traducciones de sus novelas son por sí solas testimonio de su popularidad. Prueban cuán honda es la aceptación del mundo nuevo.[46]

Pueden resumirse brevemente las características de estos escritores. Ante todo, son de un temperamento racionalista definido. Censuran las guerras entre cristianos. Son escépticos respecto a la verdad de los milagros y la validez de la misma religión revelada. Niegan que sean compatibles la guerra y la vida racional. Foigny alaba la libertad como la esencia de la personalidad humana y arguye con convicción que para ser libres los hombres deben ser iguales en condición. Es un deísta; y es significativo que considere la creencia religiosa un asunto sobre el que los hombres no deben hablar en público; según su criterio, ése es el único medio de evitar las disensiones interminables que de otro modo surgirían por las diferencias de opinión. Es capaz aun de criticar veladamente la autenticidad del Viejo Testamento: aventura peligrosa, según Bossuet probó a Richard Simón, en la Francia de Luis XIV. Pinta una comunidad ideal en la cual existe la igualdad de sexos, y ve con desagrado todo lo que limita la libertad del hombre. No es difícil ver en la *Terre Australe* una manifestación consciente de liberalismo racionalista.

Este espíritu se ve aún con mayor claridad en la *Histoire des Sévérambes* de Denis Vairasse. En ella se elogian deliberadamente la «*santé du corps, la tranquillité de l'esprit, la liberté, la bonne éducation, la pratique de la vertu, la société des honnêtes gens… les maisons commodes*», que la república imaginaria ofrece a sus ciudadanos en contraste con la Francia de Luis XIV. La ética sexual de los *sévérambes* suena como un ataque contra el ascetismo del cristianismo. Hay la misma nota de feminismo insistente que en Foigny. Se describen cuidadosamente la planeación urbana, la monarquía

electiva, el fomento de las artes y las ciencias por el Estado, una jerarquía de funcionarios públicos encargados de velar por que todos trabajen y todos tengan lo necesario para la vida, la ausencia de las diferencias de riqueza y posición social.

No existe la pena de muerte; y aun cuando sólo se permite la práctica pública de una sola religión, se permite la libertad de conciencia. Se opone conscientemente la idea de la ley natural, dulce, benéfica y racional, al duro contenido de las ordenaciones civiles de la Europa contemporánea. A Dios se le considera incognoscible; y la religión sencilla de los *sévérambes* se recomienda por su suprema «conformidad con la razón natural». Se hace un cálido elogio de la educación y una descripción de algunos de los inventos con los cuales se ha mejorado la condición material de los habitantes.

No es tema en el que pueda entrar aquí el de cómo la literatura del viaje extraordinario llegó a su apogeo en obras como *Télémaque* y *Robinson Crusoe*. Tampoco puedo intentar mostrar cuán general era el interés en la técnica que empleaba. Hombres tan diferentes como el juvenil Fontenelle y Gracián el español toman parte en esta evolución. Los autores de estas fantasías ponen a contribución las excursiones de los viajeros del Oriente y del Occidente. Puedo sólo hacer resaltar sus consecuencias. Son la obra de hombres ansiosos de hacer contrastar el esplendor de la naturaleza con los males de la sociedad civil, el «hombre natural», con su contemporáneo europeo. Critican la propiedad, el rango y dignidad, la religión en sus formas ortodoxas, la intolerancia, las costumbres sexuales del mundo viejo Son entusiastas de la ciencia y la educación, de la influencia benéfica de la libertad, de la valía de un elemento igualitario en las relaciones sociales. Sin duda su influencia fue limitada; sin duda, también, se les leía más por el interés de las maravillas que relataban, que por la filosofía social que deseaban exponer. Pero su importancia está fuera de duda. Evidencian que los viajes de descubrimiento ha-

bían destruido el provincialismo medieval que igualaba su propia concepción con principios eternos y universales. Muestran, también, un creciente, aun un ardiente racionalismo, una apreciación de la posibilidad de experimentar en asuntos de constitución social. Es también notable su insistencia en los beneficios de la libertad, en especial cuando el narrador es, como Vairasse, un protestante que había visitado Inglaterra. Revelan el crecimiento de una actitud nueva hacia los principios de gobierno, que resulta sintomática del cambio que se avecina, no importa que por su expresión sean vagos y oscuros. Los viajes extraordinarios están unidos a la obra de los defensores del librepensamiento como Bayle, por una parte, y a reformadores sociales como Fénélon, por la otra. Todavía aumenta su significación el hecho de que permanezcan fuera de la corriente principal de las doctrinas sociales. Muestran que una filosofía liberal hace llegar su llamada más allá de los exponentes conscientes de una fe política.

III

El pensamiento filosófico del siglo XVII patentiza que la mente humana se había libertado en gran parte de la dependencia de la autoridad teológica. Sus notas predominantes son seculares y racionales. Se enfrenta a la nueva explicación mecánica de la naturaleza, y desarrolla una concepción mística, el carácter íntimo de esa explicación. Si la idea de Dios está todavía omnipresente en sus especulaciones, no es injusto decir que tiene poca conexión con los requerimientos dogmáticos del eclesiasticismo ortodoxo.[47] Rompe con las tradiciones esenciales de que dependía el poder de la Iglesia. Aun cuando —como los platónicos de Cambridge, o los quietistas por quienes Fénélon luchó en vano— desarrolla una concepción mística, el carácter íntimo de esa tendencia es individualista; y su resultado lógico es, en consecuencia, apartarse de la dependencia de autoridad corporativa. El peso verdadero del siglo en la especulación filosófica es hacer del uni-

verso un modelo de leyes cuyo propósito y términos tienen que ser trazados de nuevo.

Toda la fuerza de la nueva filosofía es de liberación. Por ello fue que hombres tan diferentes como Bossuet y el obispo Parker de Oxford pudieron ver en el cartesianismo el campo de batalla de un gran conflicto con la Iglesia; eso fue también por lo que la Universidad de Utrecht pudo prohibir toda enseñanza filosófica que procediese con independencia de Aristóteles. La inferencia hecha de Descartes es la de un universo cuyas leyes descubre el hombre por la investigación racional; y poner límites al libre juego de su especulación es, así, ponerlos también a su conocimiento de aquellas leyes y al poder que puedan conferir. Conduce también a ese escepticismo cuyos angustiosos resultados están escritos eternamente en las apasionadas sentencias de Pascal. Produjo un espíritu crítico, un reconocimiento de las incertidumbres del conocimiento humano, que hizo a la idea de la tolerancia parecer la única posición racional que podía aceptar un filósofo que conoce el grado en que el hombre puede ser engañado.

La psicología influye en el mismo sentido. Su esencia es la manera en que, como Hobbes y Locke, viene a considerar como naturales los apetitos de los hombres, y así argüir que en una sociedad como la nuestra la razón debería ser el juez de la medida en que éstos deben satisfacerse. Así concluye con la defensa del ascetismo medieval, porque la idea psicológica está edificada sobre la recusación del dogma del pecado original. Es hedonista en su esencia; y, por lo tanto, prepara la atmósfera que necesita el liberalismo al proclamar el derecho del individuo a ponerse de acuerdo con un universo en el que a su idea propia del deber la limita tan sólo el conocimiento de lo que un hombre racional tratará de alcanzar. Lo que esto implica tiene un sabor fuertemente individualista. Para el hombre el proceso vital es una búsqueda continua de las satisfacciones que proporciona la sensación de poder. Podemos ver tal actitud en un santo como Spinoza,

por un lado; por el otro, en un aristócrata mundano como La Rochefoucauld. Se concibe al hombre como lanzado a una lucha por la existencia en la que consigue triunfar por su poder para dominar el medio; y ese poder es, a su vez, un producto del apetito satisfecho. Esta pasión individual por el poder es tan obstinada en Hobbes, que sólo la mano vigorosa del gobierno despótico puede dirigir sus acciones. Nos salvamos, por decirlo así, de nuestras pasiones por la razón, que nos señala cómo limitar sus exigencias; nos enseña a crear un Leviatán, con el cual podemos obtener seguridad de algo que, de otra manera, sería un estado brutal. En la atmósfera de esta especulación, el interés propio inteligente se convierte en la llave para la reconstrucción social.

Es enorme el abismo entre las sanciones de esta concepción y las del mundo medieval. La naturaleza del medio con que tropieza lo subraya en cada punto. Es racional; es materialista; de modo natural trata de doblegar el poder extraño a la autoridad del yo humano. Tiende a medir la validez de tal poder por su efecto sobre los deseos individuales. Partiendo de ahí, como en Locke, ya no es difícil convertir la autoridad del gobierno en una función delegada. De ahí también es fácil hacer, de una lista de las necesidades que más profundamente siente el hombre de la época de Locke, el catálogo de las cosas a las que aquél consentirá de manera natural. Es notable que aun los filósofos más extraños a él en método o, como Hobbes, hagan del contrato los cimientos sobre los que está construido el Estado, o, como Spinoza, haciendo de la propia conservación el supuesto fundamental de su ética, lleguen a una defensa de la libertad en política, como la única forma de vida que un hombre racional podría desear. En resumen, en el peso del mensaje filosófico del siglo podemos ver un esfuerzo continuo a fin de emancipar al individuo de obligaciones por las que había estado constreñido. El filósofo le concede el derecho a interpretar el universo de acuerdo consigo mismo. El muralista y el psicólogo se unen para decirle que siga los

impulsos de su naturaleza hasta donde la razón le aconseje ser prudente. Ambos influyen en la erosión de la autoridad teológica que le previno en contra de la libre interpretación y el propio interés racional. Aun lo cristiano ha de ser razonable; y de modo mayor a través del siglo, su necesidad de conseguir acatamiento a sus dogmas se hace cada vez más débil. Pues el grado en que sus fines históricos están a la defensiva se hace más y más patente con el transcurso del tiempo.

En efecto, el racionalismo de la época ataca la posición central de las iglesias: su confianza en el testimonio histórico que da a sus dogmas validez última. En formas diversas se ataca ese testimonio. En parte el asalto es directo. El descubrimiento de Cappel[48] de que el Antiguo Testamento era una recensión aramaica de los antiguos textos hebreos, como vio Buxtorf, fue un golpe fatal para sus pretensiones de inspiración; y la misma furia de los asaltos puritanos contra él, como los de Lightfoot y Owen, sólo sirven para justificar la importancia del descubrimiento. Van Maes había señalado ya en el último cuarto del siglo XVI el carácter compuesto del Pentateuco. Ahora Hobbes y Spinoza iban mucho más lejos. El primero probó sin dificultad que Moisés no pudo haber escrito el Pentateuco, que Josué, los libros de los Jueces, Samuel y los Reyes son bien posteriores a los acontecimientos que relatan. Arrojó nueva luz sobre los Salmos y Job. Si su mente racionalista se contuvo ante el Nuevo Testamento, fue con un aguijonazo a su reserva de prudencia. Sin exageración puede decirse que Spinoza estableció los lineamientos del enfoque moderno a la exégesis científica: la idea de la inspiración se desvaneció ante una aplicación rígida del racionalismo crítico, hecha con los utensilios que en gran parte inventó él. Al impulso de estas obras pueden añadirse los frutos de la investigación de Richard Simon; después de su historia del canon, ese «autor impecable» —como le llamó Dryden— hizo más fácil aceptar por piedad que por razón los derechos tradicionales. Spencer probó

cuánto había sido influido el ritual judaico por los ritos de las religiones paganas vecinas. Aun el examen de la cronología, con la admisión de la luz que arroja sobre sus problemas el testimonio geológico, muestra hasta qué grado se ponían en duda las nociones tradicionales.

Es indudablemente cierto que el siglo XVII es por excelencia la edad del entusiasmo bíblico, en particular en Inglaterra; bien podemos creer que las masas estaban contentas con la nueva magia de la Versión Autorizada, aun sin darse cuenta del debate que sobre estos temas se estaba llevando a cabo. Pero la significación de esta erudición sólo se capta con propiedad cuando se la lee teniendo en cuenta la mayor tolerancia de la época. Muchos vientos doctrinales ejercieron una influencia depuradora. El ejemplo de América era impresionante. El crecimiento de la libertad religiosa en el Nuevo Mundo es un ejemplo para el Viejo; su influencia se evidencia en seguida en la literatura. El espíritu de Montaigne de que «se sobrestiman las opiniones propias de un hombre cuando a causa de ellas encuentra la muerte», halla cientos de partidarios en el siglo XVII, en tanto que en el XVI encuentra uno. No puede atribuirse a este cambio una causa individual. Con Chillingworth, Jeremy Taylor y los platónicos de Cambridge, proviene el sentimiento vívido de que la persecución es incompatible con una religión de amor. Con Petty y Sir William Temple es el resultado de la admisión, exaltada por la experiencia de Holanda, de que la tolerancia y el bienestar económico están intrincadamente unidos. Con Pufendorf, quien escribe a la luz del sabio experimento del Elector de Brandeburgo, es un evangelio optimista.[49] Sin duda que mucho de ello provenía del mero cansancio por la interminable guerra sectaria. Mucho más de la indiferencia mayor de los hombres cultos por todo lo que fuera revelación; el «es cosa banal hablar de un hereje, pues un hombre no puede pensar de modo distinto del que piensa», de Selden, representó una actitud que se vigorizó a lo largo de la

época. Las demandas de la ciencia y la filosofía prestáronle su ayuda; y fue auxiliada por la admisión cada vez más general de que la Iglesia y el Estado ocupan esferas distintas del todo. Cuando un cristiano tan devoto como Roger Williams pudo escribir que «todos los Estados civiles con sus tribunales de justicia, en sus respectivas administraciones y constituciones, prueban ser esencialmente civiles, y, por consiguiente, no jueces, gobernadores o defensores del Estado espiritual del culto», estaba poniendo las bases para el ajuste que Europa iba a adoptar. La recepción dispensada a los refugiados de la persecución de Luis XIV prueba que la intolerancia había perdido su sostén principal hacia 1685. Para entonces, la gente ya consideraba la religión asunto más bien de su vida privada que de relaciones públicas. La expresión pudo continuar siendo prudente hasta la Revolución francesa; pero a fines del siglo XVII, la gente la halló demasiado costosa para que fuera por más tiempo una aventura natural.

Es verdad que la ruina de la persecución religiosa fue, sobre todo, su costo. La tolerancia llegó porque la intolerancia impedía el acceso a la riqueza. La emigración por razones de conciencia, ya a América de Inglaterra, o a Inglaterra, Prusia, Escandinavia y Holanda del centro de Europa, rápidamente se grabó en la mente humana como fuente de beneficios para el tolerante y de pérdida para las naciones perseguidoras. La raíz del racionalismo que después de la restauración empezó a abrirse paso en escala mayor, fue la percepción de que la persecución, siendo incompatible con la paz y el orden, era un obstáculo para la prosperidad. De ese motivo crece el amplio examen, desde tantos lados, del título religioso al control, ya sea papal o protestante. Los hombres examinan sus implicaciones a causa de su costo. Es a causa de su costo por lo que la base del poder se transfiere del derecho a la utilidad. La crisis de autoridad del siglo XVII apenas es un ataque a la autoridad como tal; el antinomismo era un punto de vista excepcional. La crisis surgió de la búsqueda de una base para la ac-

ción de la autoridad que hiciese su conducta compatible con el nuevo orden de cosas. La conformidad por compulsión era enojosa para todos los comerciantes, para quienes un Estado perseguidor significaba pérdida de negocios. Entonces les fue fácil deducir que esto era opuesto a la ley de Cristo. Después de siglo y medio de guerra sectaria se sentían agradecidos a la demostración de Locke de que el Estado sólo debía interferir en aquellas manifestaciones de la fe religiosa que inherentemente perturbaban a la comunidad.

Escritores como L'Estrange podían agotarse probando la influencia perniciosa de la opinión no conformista; podían coleccionar páginas demostrando que eran intercambiables los términos sentimiento y rebelión. Lo que impresionaba a sus prójimos era, como explicó un comentarista, «las prisiones… llenas de comerciantes y vecinos ricos; los pañeros… sacados violentamente de sus casas, y miles de trabajadores y trabajadoras a quienes empleaban muriendo de hambre».[50] El clima de opinión era racionalista, porque el precio de la creencia favorecía toda doctrina que, al combatir la persecución, contribuía a la seguridad.

La alianza mayor entre la clase mercantil y la aristocracia favorecía esa actitud, que fomentaba el despilfarro y la ineptitud del gobierno. Se nutrió de la experiencia patente de Holanda y de la convicción de que cuanto más se dejase en libertad a las cosas, tanto más prosperarían. Las pretensiones de la naciente burguesía pudieron sorprender al cortesano y al sacerdote; podían percibir, con L'Estrange, que no había ya principio tradicional alguno que no estuvieran dispuestos a discutir. Pero mucho más impresionante que su raciocinio era el hecho de que el opulento comerciante se convertiría en baluarte de la ley en cuanto se le dejaba en libertad. Parker podía considerar las asociaciones comerciales como «tantos nidos de facción y sedición».[51] Pero no fue ésa su actitud cuando la política de Jacobo II amenazó socavar el gobierno parlamentario y la Iglesia establecida. La oposi-

ción demostró entonces una lealtad por lo menos tan grande como la del anglicano medio. Era clara la deducción política de que merecía su recompensa. Se descubrió que la «disciplina piadosa» podía recusar al episcopado, pero que significaba esfuerzo, ahorro, sobriedad. Amamantaba virtudes cívicas no menos eficaces que las de los anglicanos para promover la prosperidad del reino. Se pudo descubrir que el negociante anglicano opulento no estaba más dispuesto a abrazar doctrinas políticas y sociales radicales que el terrateniente anglicano. Lo que objetaba era, simplemente, reconocer un orden social que amenazara los frutos de su iniciativa. No ve la razón por la que sus intereses deban perjudicarse en beneficio de un favorito de la corte. Odiaba los tributos que sostenían lo que, según su criterio, eran despilfarres de una corte disoluta. Estaba dispuesto, tanto como el caballero rural, a pagar para sostener un buen gobierno; pero insistía en que éste debía incluir sus intereses; por eso estaba dispuesto a luchar por modelar los principios que condujeran a ese fin. No bien lo hubo conseguido, se convirtió en un conformista tan devoto de sus consecuencias como los hombres que habían criticado la pureza de su lealtad.

Éste es, entonces, el ambiente en que la filosofía del siglo XVII se abrió camino. Su base es un individualismo económico hostil a la intervención estatal porque impide la realización cabal de las posibilidades materiales. Pugna con éxito, si bien lentamente, para separar la economía de la ética, porque su unión significaba la imposición de reglas fatales al éxito individual. Cada vez más concebía las relaciones sociales en términos atómicos. Su radicalismo era el radicalismo negativo de hombres conscientes de una energía que puede conquistar el universo con sólo que se les deje solos. Están combatiendo un ideal teocrático, bien sea el dios de ese ideal la Iglesia o el Estado, porque la teocracia del siglo XVII estorba su misión en vez de favorecerla. De su situación toman las armas de lucha. Combaten a Roma, a la Iglesia anglicana, al

rey, al cortesano, en nombre de las nuevas oportunidades que están explotando. Su necesidad de ser libres en un campo forma una filosofía de libertad para todos. Su apuro íntimo produce una lógica que, si expuesta por Hobbes o Spinoza, con desnuda consistencia, les asusta, por sus consecuencias, no menos de lo que escandaliza a sus contrarios. Pero ellos no pueden rehuir, más que otros hombres, la obligación de erigir su necesidad particular en credo universal. No buscan conscientemente el secularismo. Lo que desean promover es su aceptación, porque eso no podía ganarse en otras condiciones. Y su aceptación se ve rodeada rápidamente por un halo de aprobación religiosa. La senda del deber cristiano es preferir la ganancia a la pérdida. Pero cuando la elección de la ganancia no puede hacerse porque el Estado o la Iglesia cierran el paso, entonces, por esta razón, debe removerse a ambos. La necesidad liberal, en una palabra, es una doctrina tejida con la hilaza de la conveniencia burguesa. Sus necesidades determinan el marco de su credo.

Así, a medida que avanzaban, arrastraron en su ascenso ideas y principios que conscientemente no buscaban promover. Requerían un Estado secular y tolerante para cuya consecución, empero, tenían que minar el armazón teológico de unidad sobre el que había sido erigido, y de cuya lenta erosión emergiera. Para lograr esta erosión tuvieron que aceptar una nueva filosofía que al final sería fatal para los principios religiosos que ellos sostenían. En este campo es decisivo el contraste entre Baxter y Hobbes, entre Descartes y Bossuet. El puritano, al igual que el católico, están tan ansiosos como cualquier medievalista de fijar límites al escudriñamiento de la razón y al imperio de las cosas seculares; ambos son conscientes a medias de que están empeñados en una tarea imposible. El filósofo católico y el deísta inglés pueden rendir un tributo formal al deber tradicional de su tiempo; pueden ser cautos, aun tímidos, en su forma de expresión. Pero, en efecto, cada uno de ellos, detrás de una fachada medio tradi-

cional, está intoxicado por la sensación de un imperio ilimitado para la razón que hace del hombre individual amo del universo, no por revelación, sino por indagación; no por la fe, sino por la interrogación propia. El filósofo de la época, lo mismo que el negociante, se da cuenta de la fuerza que puede lograr; sabe también que dejarlo solo es la condición de su logro. El individualismo económico del uno hace pareja con el individualismo intelectual del otro. Cada uno se interesa en requirir de la autoridad que no ponga manos en su propia viña. Cada uno está dispuesto a probar la ventaja social de que se le deje libre en su inquisición. Para uno el fin es la riqueza, para el otro el saber; pero el hombre que busca el saber está movido no tanto por aguda curiosidad, como por firme convicción de que el saber es la llave del poder. Refrenarlo en sus investigaciones es, por lo tanto, impedir el logro del poder, del cual se derivan gloria y riqueza.

Ése es, sobre todo, el choque del progreso científico en el siglo XVII. No me incumbe enumerar la serie de sus proezas, increíbles en esta época. Lo importante no es la proeza en sí misma, sino sus inferencias. Es vital, primero, que diera una interpretación del universo que hiciera anticuada la visión teológica rival. Estableció de ahí la propia capacidad de una razón libre de la necesidad de considerar supuestos metafísicos sancionados por las iglesias. Era francamente materialista en su perspectiva. Conquistó a sus contemporáneos mostrándoles que, al aceptar sus ideas, estaban adquiriendo un poder sobre la naturaleza que de otro modo no podían alcanzar. La fundación de cuerpos como la Real Sociedad, la Academia Francesa de Ciencias, la Accademia dei Lincei revela la condición legal que llegó a alcanzar.[52] Consigue que el gobierno reconozca su importancia. Obtiene dotaciones y llega a pedírsele que solucione los problemas de carácter práctico que confrontan los hombres de negocios. La magia de sus descubrimientos cautiva a la época. Su boga es tan universal que, ya en 1665, Glanvill puede escribir de la Real Sociedad que

«había hecho más que filosofía, de una forma nocional, desde que Aristóteles abriera tienda».[53] El periódico científico y el museo aumentaron su prestigio. Los observatorios de París y Greenwich pusieron en claro el que se les considerase como una inversión en el dominio de la naturaleza. El gran hombre de ciencia pronto llega a ser parte de la gloria nacional. Se le hace sentir que ha conferido nuevo esplendor a su época. Leibniz, Huyghens, Boyle, están llenos del éxtasis del descubrimiento. Su importancia fue tan grande que Sprat pudo decir en 1667 que el interés por la ciencia era tan grande «que parecía no haber nada más en boga a través de Europa». Podemos ver ese interés en Pepys y Evelyn, en la sátira de Moliere contra «las medias azules» [mujeres pedantes con pretensiones de sabiduría literaria], en el número creciente de obras científicas populares como *La pluralidad de los mundos*, de Fontenelle.

Crea una nueva forma de confianza en sí propio. «En estos últimos cien años —escribió Dryden—, casi una nueva naturaleza nos ha sido revelada: se han descubierto más errores de las escuelas, se han hecho más experimentos útiles en filosofía, se han descubierto más notables secretos en óptica, medicina, anatomía y astronomía, que en todas esas épocas necias y crédulas de Aristóteles a nosotros».[54] Este sentido de superioridad es evidente en hombres tan distintos como Joseph Glanvill, en su creencia de que «ninguna época ha sido más feliz en la libertad de investigación que ésta»,[55] en Campanella, y Sir Thomas Browne. Aun un pietista como Milton, cuando, como en *El Paraíso recobrado*, previene a los hombres contra la intoxicación del nuevo saber, demuestra un amplio conocimiento de su sentido. La diferencia aquí entre el énfasis de la ciencia en las literaturas de los periodos isabelino y carolino es en sí misma la prueba de los horizontes nuevos que se habían vislumbrado.

La consecuencia efectiva que se deduce es la idea del progreso.[56] El saber nuevo es tan inmenso y tan vital, que da a las perso-

nas una convicción de superioridad. Los viejos tiempos dejan de ser la edad dorada para ser la negra. Los hombres adquieren la seguridad de que hay una sabiduría mayor y más grandes realizaciones, y que las posibilidades que se abren ante ellos los facultan a mirar hacia delante más que hacia atrás. Se dicen a sí mismos ser los amos de la naturaleza. De tal dominio deducen los derechos de la razón, la habilidad para moldear su propio medio ambiente, que ya no es necesario creer la doctrina del pecado original. La lucha entre los antiguos y modernos tiene esa verdadera significación.[57] Lo que dio a los segundos su victoria fue, en esencia, el sentido de la obra científica. Después de Fontenelle, se supone tácitamente que cada época añade algo a las reservas acumuladas por sus predecesoras, y aun un gran defensor del pasado, como Boileau, tiene que hacer concesiones decisivas a sus contrincantes. La mayor parte de los críticos de la idea del progreso, en efecto, o están, como Temple, empeñados en una gimnasia literaria genial, o, como Swift, desahogando el mal humor de la torcida ambición sobre la humanidad; y quizás sea suficiente comentario sobre la batalla hacer notar que el ataque más salvaje de Swift se convirtió, a los pocos años de su publicación, en cuento infantil.

El sentido del progreso favoreció el desarrollo del optimismo. Esto, a su vez, evidencia el éxito de la nueva síntesis. Los hombres que desean libertad y razón perciben ahora que la victoria está de su parte. Han reducido el mundo a un mecanismo cuyas leyes funcionales las revela el saber. Pueden aplicar los métodos de la ciencia a todos los aspectos de la vida. Ya en la segunda mitad de este periodo la visión estadística de la naturaleza, como en Graunt y Petty, está formándose para revelar resultados en la esfera social. El triunfo del espíritu racionalista es la consecuencia obvia del cambio. Y una vez más el racionalismo está obligado a ser de carácter secular, simplemente porque sólo ahí puede encontrar el ambiente que sanciona sus resultados. Hay un nuevo

optimismo, porque hay nueva seguridad después de 1660, cuando se lleva a cabo la transacción fundamental con la religión. Y esa seguridad engendra la fe en la aptitud de los hombres para arrancar la felicidad a la naturaleza por medio del conocimiento de sus procesos. La felicidad sofoca el espíritu de la duda; no se repite ya la agonía de un Pascal. La utilidad permea el clima mental y ajusta todos los valores a su carácter. Es ajena a la superstición. Está enamorada del experimento. Tiene una convicción mayor en la dignidad innata de la personalidad humana, y no puede creer que aquélla sea compatible con el derecho a perseguir; los descubrimientos científicos remodelaron el pensamiento como lo habían hecho los geográficos.

Por supuesto que no debemos ver en esta evolución más de lo que realmente implica. Todavía hay una superstición increíble; aún existe un amplio teatro para la persecución religiosa tan notable en España e Italia; y fuera de Holanda e Inglaterra, es corto el número de los que están dispuestos a defender cualquier forma de limitación al gobierno despótico. Es frecuente que quienes lo están sean como Jurieu, que, teniendo una causa minoritaria que defender, casi de una manera natural encuentra en una teoría casi democrática la sanción a sus títulos.[58] Lo más típico es el esfuerzo para poner en práctica la transacción que ha empezado a definirse con tanto éxito. En la obra de Bayle podemos ver su temperamento quizá en la más característica de sus formas, porque simboliza de una manera tan general el ambiente todo del siglo que había de seguirle.[59] Es monárquico en cuestiones de constitución política, en parte porque es un francés, leal, pero en parte, también, porque ve en todas las teorías de la soberanía popular una amenaza para la conservación del orden. Más su monarquismo se levanta sobre la defensa apasionada de la tolerancia, defensa que acepta con orgullo los descubrimientos de la ciencia y de la filosofía, e insiste en que son fatales a todas las pretensiones de la religión dogmática. El vasto *Diccionario*, la

obra más popular de la generación que siguió a su aparición, no es más que una inmensa enciclopedia de tolerancia. Sigue las apelaciones de la razón a través de todo el campo de los conocimientos registrados y los establece por el método volteriano de reducir al absurdo la oposición a ellos. La *Lettre sur les comètes*, de 1680, emparejada casi en seguida por la obra de Bekker y Gongora, señalan como ningún otro libro el grado en que la hipótesis de la uniformidad de la naturaleza fue fatal para la vieja superstición.[60] Un buen resumen de su influencia es la observación de Gibbon de que «él pesaba las religiones falsas en su balanza escéptica hasta que las cantidades opuestas se destruyesen». Pero es inadecuado en su fracaso para señalar que el resultado del equilibrio que emergió es el de que la moralidad no necesita de la religión. Bayle dejó a los cristianos en la dificultad de que si sus posiciones doctrinales principales iban a mantenerse, se verían obligados en realidad a aceptar implícitamente el maniqueísmo. Su obra es uno de los disolventes más poderosos de la fe que jamás se han logrado. Y existe en ella una nota de desprecio y desafío a la creencia tradicional que testimonia que ya los hombres no buscan el viejo puerto con la confianza de antes.

La revolución científica, por así decir, es una expresión de una revolución social en trance de encontrar sus categorías en acción. No sólo es popular en sí y por ella misma, sino que las maravillas que reveló le dieron un dominio sobre la imaginación, similar al despertado por la conquista del aire en nuestros propios días. Es popular porque las condiciones que su éxito exigía eran también las que para el suyo exigía el clima económico; prestó una ayuda psicológica poderosa a la fuerza racionalizadora del capitalismo. Creó también en sus partidarios las cualidades y carácter que la nueva vida de negocios exigía: precisión, experimento, osadía, la busca de la autoridad en los hechos mismos. Sus triunfos invitaban a la protección que implicaba en el protector, al menos implícitamente, una política de ilustración intelectual. Sus triunfos

conferían de nuevo el sentido de poder sobre los obstinados hechos naturales, el mismo sentido que tenían los negociantes cuando las utilidades justificaban su empresa. Si su trabajo en las sociedades científicas probaba el valor de la organización para obtención de resultados para la multitud, sus descubrimientos más famosos se asociaban a nombres personales. Fue el más importante de los agentes conscientes en la tarea de derribar el poder de lo antiguo por la importancia dada a la significación de lo nuevo. Por esto, su *ethos* penetraba con rapidez notable en las esferas más dispares de la vida; en nada es tan marcada su influencia como en su aportación a formar la idea del progreso. Parecía que justificaba la fe en la razón como la llave que abriría finalmente todas las puertas. Por lo tanto, vigorizó el optimismo, y con ello la convicción de que cuando los hombres son libres, pueden confiar perpetuamente en mejorar su condición. Tampoco debemos olvidar una inferencia de todo esto que obligadamente habría de sacarse tarde o temprano. Si en el campo de la naturaleza la razón puede reducir el caos a la ley, necesariamente hay que argüir que el mismo resultado es posible en el del hecho social. Es verdad que la conciencia plena de esa posibilidad pertenece al siglo XVIII; y entonces se ensayó, como Hume iba a ver, con una confianza que los resultados no justificaban. Pero ya en el siglo XVII Hobbes estaba tratando de formular un sistema universal en el que la sociología tenía su lugar debido y reservado. Ya, también, aunque sin duda de maneras muy diversas, Harrington, Spinoza y los aritméticos políticos están tratando de extraer un cuerpo de leyes del caos del hecho social, y de hacer de la obligación de obedecerlas la posibilidad de un buen gobierno. La ciencia del siglo XVII negó a la arbitrariedad un lugar en el cosmos; y los políticos de la época se mueven, si bien con paso rezagado, en el mismo sentido. La autoridad de la fe es la que niega uno; la discreción de un monarca que quiere la obediencia a una voluntad ilimitada es lo que niega el otro, como en

Locke. La idea del derecho natural en el mundo social nace, a partir de Grocio, del deseo de detener el derecho a un poder arbitrario. Producirá un cuerpo de «derechos» naturales que será prudente anunciar como coincidentes con la ley positiva; pero que tratará de proclamar como un código de conducta que el hombre racional seguirá. Es notable que la mayoría de ellos intentarán proteger al individuo al salir a sus negocios diarios; no son otra cosa que un específico para la prosperidad. Son lo que necesita el hombre de negocios si los azares de su empresa han de ser de un carácter mínimo. Al principio, en efecto, el derecho natural en el mundo social no es, fuera de Inglaterra y de algún pensador ocasional del Continente, Althusius, Claude Joly, Jurieu, poco más que una prudente admonición al Príncipe; es la discusión de Bossuet entre el monarca «absoluto» y el «arbitrario». Pero algo más que eso es al concluir el siglo. Se está plasmando, como en los últimos años de la Francia de Luis XIV, en la exigencia de una constitución. Y la revolución toma por la fuerza lo que no quiso conceder a la persuasión cuando la estructura de las instituciones sociales resiste a las exigencias del derecho natural, como en la Francia del siglo XVIII y la Inglaterra del XVII.

IV

Es costumbre llamar al periodo entre la Reforma y la Revolución francesa la época del mercantilismo; y ciertamente es verdad que no existió una apreciación general del liberalismo en el campo económico hasta la última parte del siglo XVIII. Pero debemos precavernos y no creer que la teoría mercantilista es un cuerpo coherente de doctrina en el sentido de la economía clásica del siglo XIX. Como Adam Smith tuvo el cuidado de anotar, era «la economía política considerada como una rama de la ciencia de un estadista o legislador», no un estudio de «la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones».[61] Asumía, ello es, la inevitabilidad, quizá aún la deseabilidad, de un gobierno que regu-

lara los asuntos económicos de la comunidad; y en su mayor parte, su discusión se contraía a los principios que tal regulación debía adoptar. Sus debates se centran alrededor de problemas que en su mayoría suponen el intervencionismo y, por esa razón, su análisis de postulados elementales es, naturalmente, raro. No es difícil comprender por qué los gobiernos despóticos en este periodo aceptaban estos puntos de vista; heredaron de la sociedad medieval, de la cual emergieron, la noción de que la vida económica estaba sometida a reglamentación. Y apenas hay doctrina que llamemos mercantilista que no sea susceptible de una defensa inteligible a la luz de este hecho. Para todo gobernante que deseara una tesorería amplia para la casi incesante guerra, era un objetivo obvio, por ejemplo, multiplicar los metales preciosos. El entusiasmo de muchos mercantilistas por una gran población como fuente de fortaleza lo explican, también, razones de carácter militar. La intensidad de las rivalidades nacionales explica por qué el bastarse a sí propio debió considerarse como un ideal, en particular cuando había lugar a creer que el comerciante está demasiado dispuesto a subordinar su patriotismo al espíritu de lucro. Los ideales de List y Fichte, el renacimiento, en nuestros propios días, del nacionalismo económico, nos ayudan a entender su teoría de la balanza comercial. Una de las verdades más difíciles de hacer aceptar a los hombres es la de que en asuntos económicos las pérdidas del vecino no son por necesidad ganancia propia.

Es necesario hacer hincapié en algunos aspectos del mercantilismo para captar su esencia. Sus doctrinas son el resultado de esfuerzos confusos y contradictorios de algunos hombres para persuadir a sus gobiernos a sostener un interés más bien que otro. El exportador de paños tiene que exigir una política diferente de la de su fabricante; y el criador de ganado lanar tiene un punto de vista distinto de ambos. Los gobiernos fluctuaban de vez en cuando entre la promoción de los monopolios y su prohibición.

Tiempos hay en que se protege al inmigrante extranjero y otros en que se le mira con hostilidad. A veces se aboga con afán por la exportación de metales; se la combate en otras como síntomas de pérdida de la riqueza nacional. No podemos entender el mercantilismo mientras no lo consideremos como expresión de un medio en el cual intereses diversos se hallan en constante competencia para asegurarse una ordenación favorable a cada uno. Tampoco, a menos que pensemos del Estado como heredero de la función de la Iglesia de definir la conducta económica permisible con el corolario importante de que la esperanza de que impondría sus definiciones era tanto más natural cuanto más fuerte fuera el gobierno. El Estado del siglo XVII está imponiendo el orden en el caos del XVI, caos que en gran parte tenía sus raíces en una revolución económica. Por consiguiente, habría resultado extraño que no hubiese tratado de conservar el orden por el medio natural de dominar los factores que contribuían al desorden: la moneda, las condiciones de trabajo, el flujo del comercio y de la migración, el alivio al pobre, la oferta de metales preciosos, las relaciones del comerciante con los mercados extranjeros y las colonias, las leyes de navegación con su obvia consecuencia sobre la supremacía marítima, las industrias pesadas con su relación directa con las máquinas de guerra. La regulación se enraizaba en la inseguridad de una época en la cual se acudía siempre al Estado en busca de seguridad. La gente trata de conseguir disposiciones que salvaguarden su propiedad de la autoridad del poder coercitivo supremo del Estado. Ésa ha sido la experiencia de nuestros propios días, y no en grado menor que la del periodo anterior.

De consiguiente, lo notable no es la falta de todo liberalismo económico en el siglo XVII, sino que pudiera lanzar un reto siquiera. La coincidencia de éste con el nacer de un gobierno constitucional también es significativa. La burguesía naciente adapta a sus intereses primero la religión, luego la cultura; la última de

sus conquistas es el Estado. No busca la libertad como fin universal, sino como medio de disfrutar la riqueza que se abre ante ella. Ataca a sus antagonistas en lo que tienen de más débiles. En la consecución de su objetivo primero hace del Estado un aliado, luego un enemigo. El orden económico medieval la inhibe; para destruir su disciplina usa el poder secular atacando a la Iglesia. Eso supone siglo y medio de guerra constante, durante la cual la Corona y la clase media, en sociedad, construyen una disciplina nueva que reemplaza a la antigua. La burguesía no está preparada en esta etapa para una nueva definición total de las relaciones legales. La Corona es fuerte; la aristocracia de terratenientes lo es también; la creencia tradicional en la reglamentación está todavía implícita en la experiencia social más importante. El burgués se mueve para el asalto final sólo cuando el nuevo orden de cosas ha establecido con firmeza sus cimientos, cuando la libertad en la esfera económica parece una inferencia obvia de su consecución en otros campos. En sus manos tiene entonces el poder coercitivo supremo. Para él, el uso principal del Estado es el de una mera agencia policiaca. Manda que se mantenga alejado de ese campo de acción económica que ahora se propone explotar con arreglo a sus propias condiciones.

Los primeros comienzos de esta actitud en el siglo XVII podemos verlos sobre todo en Inglaterra, y de manera predominante en la Inglaterra posterior a la Restauración, pues el periodo de la República, aunque de debate constitucional apasionado, lo es también de profundo trastorno revolucionario y del consiguiente malestar que promueve, más que disminuye, la ingerencia del Estado; así, también, el advenimiento al poder de los jacobinos durante la revolución francesa intensificó el intervencionismo económico. Así también la victoria de Lenin en 1917 fue la victoria de una política que utilizó el poder del Estado para un control económico máximo. La historia del siglo XVII es una protesta contra el intervencionismo hasta el estallido de la guerra civil.

Entonces viene un periodo de ingerencia más amplia y profunda que el que provocó la desaprobación durante los dos primeros Estuardos; ésa es la respuesta al malestar que provoca la contienda. El movimiento hacia el *laissez-faire* cobra nuevo impulso después de la Restauración. Para fines del siglo está lista la actitud cuya cabal filosofía del liberalismo económico Hume puede urgir y Adam Smith demostrar.

Debemos advertir que el mercantilista es bien consciente de una posible antítesis entre el interés nacional y el bienestar del comerciante. Fortrey[62] escribió: «Las ventajas privadas son a menudo impedimento de la ganancia pública». Roger Coke, Child, aun Adam Smith mismo, debemos recordarlo, hacen con frecuencia hincapié en esa desarmonía.[63] de cuya sensación nace el esfuerzo hacia la ingerencia. El Estado controla las exportaciones e importaciones, la calidad de la producción, las condiciones de trabajo, por temor a que la avidez del comerciante por el lucro perjudique a la sociedad en su conjunto. «Lo que quiere el comerciante —se dijo en la República— es ser rico, no importándole cuán pobre sea el público. Que la nación se hunda con tal de que él obtenga su ganancia». La corriente del liberalismo económico de esta época apenas es como un débil remolino en una marea viva que fluye en su contra. La no intervención significa que los ciudadanos pierdan en provecho de la clase mercantil, el obrero ante el patrono, el productor nacional ante su rival extranjero, el fabricante ante el comerciante importador, el partidario del monopolio ante el del liberalismo, el empleado indígena ante el inmigrante extranjero, en beneficio de su interés particular. Sólo de una manera gradual algunos llegan a defender que el bienestar común radica en liberarse de toda intervención.

Hacen desagradable la acción intervencionista varias circunstancias. No era efectiva la administración. La impotencia del gobierno ante el contrabando,[64] su inhabilidad para controlar con alguna uniformidad los salarios o la reglamentación del aprendi-

zaje, eran motivo de queja continua. En el mismo sentido apuntan cosas tales como el fracaso de los días de vigilia y la ruptura del *aulanage*.[65] Se detestaban profundamente las leyes de asentamiento de la población por considerar que entorpecían la movilidad del trabajo necesaria a la organización industrial. También fue importante que a partir de 1660 declinara en mucho la autoridad del Consejo Privado,[66] pues éste no sólo era el instrumento principal de ingerencia, sino que su lugar como origen de la política lo ocupó un Parlamento en el cual los intereses de los negociantes tenían una importancia cada vez mayor. La abolición de las posesiones territoriales feudales, el afán de los caballeros en favor de la apropiación de la tierra, la ineptitud de los monopolistas para utilizar sus privilegios, lo cual patentizó el fracaso del desafortunado proyecto de Cockayne,[67] la incapacidad de manejar con eficacia los intentos de la estandarización de la industria, todo conducía al mismo fin. En igual forma el decaimiento de los gremios, la creación de industrias que florecían en lugares donde aquéllos tenían escasa o ninguna autoridad, el desarrollo de nuevos procedimientos que no podían controlar. Apenas si hay en el siglo una ingerencia que no dé motivo a una protesta general y acalorada de alguna clase. Mas rara vez la protesta es universal, pues nunca deja de provocar, a su vez, una contraprotesta. Es verdad que pocas son en contra de la idea misma de la ingerencia. Pero hacia tal conclusión se mueve de modo irresistible su fuerza acumulativa. La condición del control estatal era la de un mecanismo administrativo que pudiera inventar los expedientes necesarios a un control feliz. Tal cosa fue faltando, y de una manera creciente, en el siglo XVII. En consecuencia, llegó a considerársele como un inconveniente para el éxito de la iniciativa. Impedía el acceso a la riqueza que yacía allí lista para ser obtenida. Las protestas han llegado a convertirse para 1700 en una actitud mental; en el siglo XVIII llegan a ser una filosofía.

Podemos ver el desarrollo de esa actitud en cuanto los aritméticos políticos inician su obra analítica. El cambio de actitud hacia la usura surge del mayor movimiento de capital tomado a préstamo. «Es cierto —escribió Bacon[68]— que la mayor parte del comercio lo conducen jóvenes comerciantes con dinero prestado a interés». Tal realidad llevó a decir a Selden que «es cosa banal decir que el dinero no engendra dinero, porque sin duda lo engendra».[69] Malynes, Barbon, North, todos tienen una comprensión clara de la idea expuesta enérgicamente por Locke cuando dijo que «percibir un beneficio del préstamo pecuniario es tan equitativo y legal como recibir la renta por la tierra y más tolerable para el prestatario».[70] Equivale a decir que existe un sentido nuevo de que el riesgo tiene derecho a una ganancia; la duda que surge de este criterio consiste en si será prudente la intervención del Estado para controlar el tipo de interés. Petty, en efecto, fue tan lejos a este respecto que llegó a condenar «la vanidad e ineficacia de hacer leyes positivas civiles contrarias a las de la naturaleza»; él tiene el claro sentido, expuesto con fuerza irresistible por Bentham un siglo más tarde, de que las condiciones económicas generales hacen del precio del dinero un simple resultado de la oferta y la demanda. Es obvia la relación que existe entre esta actitud y el desenvolvimiento de la banca. Hay ganancias en demasía en las posibilidades que abre esto para que el Estado pueda mantener la tesis de la ingerencia. El número de cambios legislativos en el tipo de interés durante el siglo prueba que el antiguo concepto del control está perdiendo fuerza.

«Por su naturaleza el comercio es libre —escribió Davenant[71]—; encuentra su camino propio; y mejor dirección en su propio curso; y todas las leyes para darle reglas y direcciones, y limitarlo, y circunscribirlo, pueden servir los fines privados de los particulares, pero rara vez son ventajosos para el público». Este argumento comprendía un cambio que por largo tiempo había estado en fermento. Ya en 1641 Robinson había visto la necesidad

de limitar las exportaciones.[72] A los quince años de la restauración, Roger Loke[73] estaba trazando los perfiles de la posición librecambista en términos que Barbon y Dudley North simplemente repitieron después de la revolución. «Los que pagan el mejor precio por un artículo —escribió Child[74]— nunca dejarán de tenerlo»; y de esto sacó la consecuencia de que una política de prohibiciones era fatal para su propio objetivo. Los comerciantes en cueros adoptaron una posición similar: que haya libertad y muchos miles se emplearan en provecho de la nación. Mun había favorecido el derecho a exportar metal en barras desde el reinado de Jacobo I, y tilda el estado de ocupación como «un remedio mucho peor que la enfermedad».[75] Roger North insistía en la futilidad de regular los salarios por decisión judicial.[76] El mismo Consejo Privado notó que el Reglamento de Aprendices «ha sido considerado por la mayoría de los jueces como inconveniente para el comercio y para el incremento de las invenciones»;[77] y ante una masa de solicitudes que pedía la aplicación de las normas tradicionales, la Cámara de los Comunes resolvió en 1702 que «el comercio debía ser libre y no constreñírsele».[78] Fue ésa la aceptación del alegato de Sir Josiah Child en favor de las ideas nuevas. Argüía[79] que «para mejorar e impulsar el comercio… empiécese por el verdadero camino, desechando algunos malcomprendidos principios que heredamos de nuestros antepasados». Más enfáticas aún son sus protestas en contra de los ensayos para uniformar los métodos fabriles. Escribió[80] que «todas nuestras leyes… si fuesen debidamente puestas en ejecución, harían en mi opinión más daño que bien». De manera semejante se condenan los gremios y sus métodos restrictivos. Roger Coke atribuyó la decadencia de las ciudades a su influencia.[81] El autor de *Britannia Languens* las llamó «oligarquías opresoras».[82] Child creyó error vulgar recomendar que la práctica de la industria debiera limitarse a sus miembros.[83] Ni el Parlamento ni los tribunales prestaron mucha atención, después de la Res-

tauración, a los alegatos en favor de las aduanas para restringir el comercio;[84] el Justicia Mayor Holt, en verdad, puede decirse que ha ganado su puesto eminente en nuestra tradición legal por el celo con que dio fuerza legal a las teorías del *laissez-faire*. Se ataca la ley de beneficencia por considerársela una carga para la industria, «un desaliento —según palabras de Roger Coke[85]— para toda la gente industriosa y trabajadora, que los perezosos y holgazanes tengan que ser mantenidos en su ociosidad con el fruto del trabajo de los primeros». North atacó especialmente las restricciones de la movilidad de los trabajadores como perjudicial para la «clase de hombres que llamamos empresarios, que son muy útiles al público porque hacen progresar las manufacturas».[86]

Dos observaciones de Charles Davenant resumen las implicaciones de la nueva doctrina. «Ninguna pretensión —escribió[87] — puede ser más vana que la de creer que la teoría va a circunscribir y regir el comercio; debe dejársele que siga su propio curso». «Hoy día —escribió de nuevo[88]— las leyes que no se ejecutan por sí solas, no se observan mucho». Medio siglo después ni el deán Tucker habría repudiado esos sentimientos. Son la defensa del individualismo hecha sobre los más fundamentales de sus terrenos. Suponen que la libertad económica está en la naturaleza de las cosas y que la reglamentación resulta necia si para darle autoridad requiere vigilancia. Con esta filosofía alcanza su madurez lo que el profesor Tawney llama «el triunfo de las virtudes económicas».[89] Los comerciantes tienen la sensación, según expuso Steele,[90] de que «tienen el mundo por delante». Igual que Pistol, desenvainarán la espada para abrirlo, espada que ahora es económica y que quien la lleva tiene un cuerpo independiente de doctrina secular como justificación para su uso. Si ha de ser, como dijo Bunyan, un «ejecutor» y no un «charlatán», debe tener la libertad como condición para poder hacer. Para hacer la obra de Dios sin duda ha de contar con la libertad. Pero por un mági-

co juego de manos el trabajo de Dios ha llegado a parecer una cuestión de fe privada y no de obra económica. Las reglas de ésta son las de la razón, lo que significa economía, esfuerzo, prudencia, esas virtudes de la teneduría de libros que muestran un balance en las columnas del haber en el mayor. Es el resultado del reconocimiento, que North hizo resaltar, de que el saber se ha hecho «en gran medida mecánico». Los hombres han alcanzado una ciencia de la naturaleza económica de las cosas independiente de la mudable naturaleza humana. Esto es lo que puede verse en sus «cimientos visibles», según Petty y Graunt están exhibiéndolos en sus cuadros estadísticos que van a trazar el nuevo código de conducta. Y la ley que dan es la de la libertad, que si sólo funciona para bendecir al afortunado, ésa es la recompensa a su energía y laboriosidad. Hemos de tener una noción como de terratenientes y comerciantes al definir las condiciones de su prosperidad, en la cual ha de encontrarse la salvación nacional.

«Los progresos de los particulares —escribió Joseph Lee durante la República[91]— serán ganancia para el público». Pero para ascender, ha de tener propiedad, la condición de la aventura social, y, después de un siglo de crisis continua, su propiedad debe estar a salvo de la invasión del Estado. Locke, cuyas mercancías habían sido confiscadas, y que había pasado diez años en espantoso destierro, no tenía duda de esa necesidad en el evangelio que legó al siglo XVIII. La propiedad privada existe por ley natural en ese estado de naturaleza que la razón rige ya: el Estado surge para asegurar el derecho de algunos hombres a ella. «El poder supremo —escribió— no puede desposeer a ningún hombre de parte alguna de su propiedad sin consentimiento propio». Podemos comprender bien cuán grata debió haber parecido esta doctrina a hombres ya convencidos de que el pobre sano era un vagabundo holgazán cuya pobreza resultaba pecado y no desgracia. Locke les edifica un Estado en el cual efectivamente no habrá regulación sin su propio consentimiento. Se ha encontrado la fi-

losofía que les permite limitar la reglamentación de acuerdo con la concepción que ellos tienen de la sabiduría de aquélla. Se ha hecho un Estado en el que la propiedad es título efectivo a la ciudadanía. El amor a sí mismo y el amor social pueden equipararse en semejante mundo.

Este intervencionismo no es un mero fenómeno inglés aun en el siglo XVII, si bien las condiciones para su evolución eran más favorables que en parte alguna. Los comerciantes suizos también lo exaltan. En los Países Bajos cuenta con *pedigree* continuo desde el siglo XVI, según lo ha señalado Pirenne. En la Francia de los últimos años de Luis XIV, se advierten los principios de una reacción contra el colbertismo que pronto toma proporciones significativas. Fénélon está por el librecambio; Vauban y Boisguillebert comienzan a hacer propaganda contra la reglamentación excesiva.[92] Los efectos devastadores de la Revocación abren los ojos a los males de un estado positivo. Allí la resurrección del debate sobre la usura, si bien su importancia principal pertenece a un periodo posterior, evidencia el carácter europeo de las nociones que hemos venido examinando. Tenemos que leer sólo las páginas de Savary[93] para percibir en Francia al naciente *honnête homme* del comercio con todas las características del burgués inglés. Tiene las mismas esperanzas; tiene las mismas ambiciones; y es sintomático del nuevo ambiente el que Luis XIV, si bien de modo indirecto, le abra el camino hacia los rangos nobiliarios. En Francia, como en Inglaterra, estaba puesta la escena para las demandas de libertad. Ahí también los hombres que se han hecho a sí mismos tampoco quieren verse atados por reglas que amenazan su ascenso. Todavía están demasiado cerca de la nueva seguridad que les ha dado la monarquía unificada para desafiar sus fundamentos. Sin embargo, una generación después de la muerte de Luis XIV están preparándose para un mundo nuevo.

Sobre el siglo XVII es necesaria una palabra final. Los cimientos de una filosofía liberal han emergido por completo para su término. El Estado secular se ha fundado a sí mismo; no se desafía ya con seriedad al racionalismo en ciencia y en filosofía. Apenas levanta una duda esporádica la defensa de la libertad religiosa. Mas las conexiones de esa filosofía con la clase propietaria, una vez que aquélla ha emergido, son inequívocas. La seguridad es su ideal básico; y aquellos cuya seguridad está por encima de todo son quienes se han abierto su propio camino. No es exagerado decir que firmemente, con el transcurso de los años, endureció su corazón frente al pobre. Esto se ve no sólo en la desaparición del sistema de asistencia pública. Está implícito en la nueva actitud hacia la caridad de Steele, en una generación, y de Defoe en la siguiente. Creo que habría escandalizado a un cristiano medieval leer en el *Religious Tradesman* que los pobres no son víctimas de la desgracia, sino de sus hábitos de pereza y maldad.[94] Si tenemos un panegírico ocasional de los salarios altos, mucho más frecuente es el sentido de horror ante las demandas excesivas de los trabajadores. Hay una sospecha aún mayor ante su esfuerzo por asociarse para la propia protección, un creciente sentido en el Parlamento y en los tribunales de que el nexo entre amo y criado es puramente económico, una relación, no una sociedad que implique deberes sociales recíprocos.

Se reverencia el rango que dan el nacimiento y sus privilegios; pero está siendo igualado por otro semejante, por la riqueza y sus derechos. El Estado está haciéndose una hermandad de los hombres de éxito; sus normas deben hacerse para proteger las consecuencias del éxito. Esto es lo que en realidad implica la derrota de los «exaltados evangelistas» de la República. Debemos recordar al hablar de sus doctrinas democráticas que la idea qué prevaleció no fue la de Lilburne o Winstanley, o la que en los debates sobre el ejército propugnó con pasión el coronel Ramsborough. Es el ideal de Ireton para quien el Estado es una socie-

dad de propietarios; y en el fondo es ése también el ideal de Locke.[95] La inconformidad con la ingerencia es una inconformidad con las limitaciones sobre el derecho de propiedad a disponer a su antojo de lo suyo. El buen ciudadano es el hombre que ha logrado, o está logrando, la prosperidad; la ley debe ser la que él concibe como necesaria. Las libertades que busca son las libertades que necesita. Los peligros contra los que deben tomarse precauciones son los que amenazan su seguridad. De la crisis moral del siglo XVII emergió, en efecto, un liberalismo; pero acordado a las implicaciones de la religión del éxito. No es ésa una religión que difiera profundamente de una época a otra. Es el credo del fariseo que hace de las posesiones externas la prueba del carácter, y asocia el mérito social a la conformidad con una ley que él ha moldeado para sus propios fines. No es necesario que neguemos su sinceridad; pero estamos justificados, creo, al censurar la estrechez de su visión. Es incapaz de trascender su propio medio ambiente. Tiene tanta confianza en su propia energía y poder, que no le es posible ver que el cojo, el manco y el ciego no participan de su propia visión. En efecto, les dice que si también ellos llegan a ser hombres de posición, podrán participar en los beneficios del Estado que ha formado; carece de agudeza imaginativa para darse cuenta de que las relaciones de clase que ha formado hacen de ello una aventura imposible. Sus cercamientos arrancan al labrador de la tierra; sus reglas de la propiedad comercial no dejan al obrero industrial otra cosa vendible que su trabajo. Habiendo hecho de la desigualdad un artículo implícito de su fe, invita luego a la libertad a quien se le niegan los medios para alcanzarla.

En una palabra, su universal es un particular tejido de una lógica especial que no percibe sus limitaciones inherentes. La admisión al bien común que organiza es siempre un ensayo en el modo condicional. Los hombres pueden conseguir tal prodigio si ya han probado su valía. Pero la prueba es el logro de esa mis-

ma categoría social que por naturaleza del sistema se le niega a la mayoría de los hombres que la buscan. No es difícil, por consiguiente, comprender su concepción. Ellos surgieron en una época cuyas conquistas inmensas les daban títulos de orgullo. Tuvieron, como la mayoría de los hombres la tendría, una menguada idea de su significado. La magia de la nueva riqueza que caía sobre ellos los tenía hipnotizados. Vieron las grandes fortunas hechas por *parvenus* que aún el día anterior, por así decir, no parecían ser cosa alguna; no sin naturalidad dedujeron que la carrera estaba abierta para el talentoso, y que fijar las normas en su interés era también hacerlas en interés del bien común. Volvieron a bruñir el contenido del principio cristiano para dar nueva autoridad a su entusiasmo. La filosofía, aun la ciencia, estaban unidas a su servicio. No percibían que estaban aprisionando la naturaleza humana en categorías demasiado estrechas para contenerla. Ni aun sabían que el criterio con que juzgaban los objetivos humanos estaba concebido esencialmente en términos económicos. Los hombres que dudaban de sus principios o que se oponían a ellos, eran, o fracasados como Lilburne y sus partidarios, o como Bourdalone, gente que defendía los moldes antiguos. Habían encontrado, según creían, un método para reconciliar la ambición individual y el bien común. Sólo en la época siguiente se reafirmó la vieja verdad de que un hombre debe perderlo todo para ganar su propia alma.

Sin embargo, aun en esta inconsciencia, hay, empero, un sentido del rumbo en que se movían. La noción de que por ley natural inevitable el poder político sigue a la fuerza económica era el eje de los escritos de Harrington; y aun cuando hay un sabor liberal en sus proposiciones, la nota principal es la conclusión de que quienes deben gobernar al país son quienes tienen bienes que defender en él. Durante su prisión en Newgate, Richard Overton, aunque era radical, declaró su ardiente fe en un individualismo inviolable. «A todo individuo en la naturaleza —escribió[96]

— se le da una propiedad individual por natura, que nadie ha de invadir o usurpar». Richard Harley, que escribía en 1710, no dudaba de que la causa de las guerras civiles era el cambio en la distribución de la riqueza. «La sola autoridad de su prerrogativa — escribió[97]— sólo resultó ser un poder artificial y precario, incapaz de sostenerse contra el verdadero y natural de la propiedad, investido ahora en una parte tan grande en el pueblo, que era capaz de derribar cuanto tenía frente a él si encontraba manera de metodizar sus asuntos y se daba cuenta de su propia fuerza». Tan profundo es, en efecto, este sentido, que los hombres no dudaron en convertir en derecho el que determinase la estructura del Estado. En el debate para restablecer la Cámara de los Lores (3 de febrero de 1657), se nos dice[98] que los «hombres de la República convinieron y demostraron que debe cesar el efecto cuando desaparece la causa; que como la Cámara de los Lores tenía un derecho natural y antiguo a una jurisdicción superior porque su propiedad era cinco o seis partes de toda la del país, así es ahora más natural que los Comunes tengan esa superioridad, ya que la proporción de su propiedad es noventa y nueve partes, o más, de cien; y, por lo tanto, propusieron que, si ellos iban a tener otra cámara, ésta podría tener tanta fuerza obligatoria como conviniese al interés del pueblo».

Claro que el «interés del pueblo» es el del negociante; no se les sacrificará ni al rey ni a la aristocracia. Los hombres de propiedad deben tener un poder absoluto para «disponer de todo como les plazca».[99] Deben apoderarse del mecanismo del Estado para lograr ese fin. Cuando lo hayan hecho, pueden, «quienes sean súbditos ingleses…, bendecir a Dios por su bondad que nos ha hecho propietarios absolutos de lo que disfrutamos, de manera que nuestras vidas, libertades y fincas no dependan ni estén sujetas al único aliento o voluntad arbitraria de nuestro Soberano».[100] Es bien claro qué enfático fue el viento doctrinario que favoreció la formación de la hipótesis de Locke, quien resumió, no innovó, al

decir que «el poder supremo no puede quitar a hombre alguno parte alguna de su propiedad sin su consentimiento».[101] Compartía la opinión de sus contemporáneos de que los propietarios son los gobernadores naturales de la sociedad. Comprendía la actitud que hizo decir a John Houghton que «la mayoría de los pobres son muy manirrotos y holgazanes, en especial los que trabajan en fábricas».[102] La inferencia de esta tesis apareció bien clara para Addison, una generación después de la Revolución. «Es aquí en Inglaterra —escribió en el *Spectator*[103]—, que entra en nuestro mismo idioma, como una propiedad de distinción, decir cuando queremos ensalzar a las personas que son "gente de condición"… La consideración a la fortuna se ha apoderado de todas las mentes, y, como a menudo he lamentado, pobreza y riqueza ocupan en nuestra imaginación el lugar de culpa e inocencia».

La Revolución del siglo XVII no fue un ataque contra la institución del monarca como tal; se encaminó, como dijo Dryden,[104] contra los reyes que se estimaba constituían «una traba para el comercio». Porque los negociantes se rebelaron contra la interferencia de sus oportunidades económicas, «los resortes de la propiedad estaban atados y se desenrollaron con tal fuerza que hundieron al gobierno».[105]

Se había desenvuelto una concepción de la naturaleza cuya premisa mayor era la conveniencia de que las funciones del Estado se acordaran con la voluntad de los detentadores del poder económico. La idea de los derechos naturales significaba, por lo tanto, como en Locke, la idea de que la propiedad podía ser controlada solamente según ella consintiese en serlo. De acuerdo con esto la libertad se convirtió en la obligación del gobierno de abstenerse de aquellas interferencias con los derechos de propiedad que sus dueños pudieron resentir. «Las leyes pueden regular el derecho de propiedad», «las constituciones positivas determinan» la posesión de la tierra;[106] pero, a su vez, los propietarios harán esas leyes. El precepto religioso no es ya válido contra sus

prescripciones, pues, según apuntó Locke, las iglesias debían ser consideradas propiamente como meras asociaciones voluntarias en las que el Estado sólo debería intervenir cuando afectasen al orden público. La Iglesia había perdido, como Harley se daba cuenta,[107] autoridad y prestigio cuando se puso al lado de la Corona contra los negociantes. Un orden social «natural» había empezado a encontrar las instituciones que requería para dar efecto a los propósitos que le eran inherentes. Había formado todos los contornos de la civilización para un apetito de adquisición que no reconocía límite a sus pretensiones.

III. EL SIGLO DE LAS LUCES

I

Francia es en el siglo XVIII el centro creador del pensamiento liberal. Los problemas a resolver exigían ahí un esfuerzo mayor, así como la necesidad de cambio era más honda. En Inglaterra ya se había conseguido una parte no pequeña del clima mental necesario para una evolución liberal. Se había levantado un armazón de gobierno constitucional cuya base, si bien era más estrecha de lo que sus admiradores querían admitir, ofrecía, con todo, oportunidades mucho mayores que las de cualquier pueblo del Continente europeo. En los setenta años anteriores a la Revolución francesa, el pensamiento político inglés apenas hizo algo más que desenvolver las inferencias de la filosofía de Locke. Puede decirse con equidad que aun Adam Smith desarrolló magistralmente una doctrina cuyos postulados ya existían antes de su época. Hay novedad en Burke; pero la nota verdadera de su doctrina tenía un sentido conservador. Su preocupación era persuadir a su época a que aceptase la finalidad del arreglo de la Revolución; por eso empleó sus facultades extraordinarias más en la protección que en la ampliación de sus consecuencias. Price y Priestley[1] hicieron poco más que pedir el reconocimiento formal de un *status* para los no conformistas que en gran parte iba implícito en la conducta del Estado inglés. Prestaron obediencia a la vez a las revoluciones norteamericana y francesa; pero su esfuerzo fue más un gesto retórico que un indicio de novedad, al que no respondieron con amplitud aquellos a quienes iba dirigido. El inglés típico del siglo XVIII, si nos es permitida una para-

doja, estaba en paz aun estando en guerra. Sentía que había pactado con el destino. Se interesaba en los detalles, que no en los principios del sistema en que vivía. El compromiso de los *whig* había abierto dentro de sus confines campo para la burguesía. No fue necesario alterarlo hasta después de las guerras napoleónicas.

Pero la Francia del siglo XVIII es una sociedad de fermentación; por eso es inagotable la presión de las ideas nuevas, en cuyo nombre se retaba al *ancien régime*. Todo el genio de aquel periodo estaba al lado de lo nuevo; su concepción permeaba aun a los que perderían más con su victoria. El sistema no podía resistir el reto. A las nuevas ideas oponía una disciplina gastada, a cuyas sanciones destruía su asociación con la quiebra interior y la derrota en el exterior. A la larga la monarquía se vio obligada a pedir consejo a la clase media; y el resultado fue su caída al rehusar las condiciones que ésta imponía. Se descubrió, como en la Inglaterra de la Revolución puritana, que las instituciones tradicionales no pueden desarraigarse sin una conflagración. Justamente como Hampden y Pym engendraron a Lilburne y Winstanley, así Mirabeau y Mounier, a su vez, originaron a Babeuf y los *enragés*. Como Cromwell hizo posible el nuevo equilibrio de la restauración, así Napoleón hizo efectiva la transacción de la Carta. Como 1688 hizo una Inglaterra en la que la clase media estableció su derecho a una participación predominante en el gobierno del Estado, así, después de una generación de conflicto apasionado, 1815 dio a la burguesía francesa sus cartas de crédito. Entretanto, se había fundado en Norteamérica un Estado con la clase media, si bien en circunstancias excepcionales.[2] El uso que hizo esa clase de un poder que elevó a un plano universal forma la historia del siglo XIX.

No es, por supuesto, que la Revolución francesa fuese un acontecimiento inesperado. Una generación antes se predijo su advenimiento. La gente percibía que estaba viviendo tiempos peligrosos. Fueron graduales y acumulativos los preparativos de

la explosión final. Un ataque concertado sobre todos los elementos de privilegio existentes en la comunidad lo logró. En verdad que antes de 1789 no hubo esfuerzo alguno para atacar directamente el principio monárquico; aun Robespierre era monárquico cuando entró en la Asamblea Nacional. Pero a la Iglesia se la disecó sin piedad. Su teología y su ética social fueron sujetas a la crítica más cruel que jamás haya sufrido. Los derechos de la nobleza, el sistema legal, los hábitos de gobierno, la base económica de la sociedad, todo esto se discutió de nuevo y, en gran parte, partiendo del supuesto peligroso de que la mayoría de las tradiciones que representaban eran nocivas. Es la época de la razón; y los filósofos usaron el arma de la crítica racional para declarar que la libertad es el bien y que la restricción, por su naturaleza, es el mal. De manera bien consciente trataban de evadir todo lo que limitase el derecho de la personalidad individual a establecer sus propias condiciones de vida. En esta tarea no hubo forma de esfuerzo que descuidaran; no hubo institución, por venerable que fuese, que no trataran de influir o invadir. Con Turgot penetraron los medios gubernamentales. Transformaron la Academia en un órgano de propaganda. La novela y el teatro se hicieron armas de su ataque. Aquel salón, que en el siglo XVII había enseñado a hablar el lenguaje de la cultura pulida, fue, en el siglo XVIII, instruido con ardor en los hábitos de la reforma social. El gobierno podía encarcelar; una temporada en la cárcel se convirtió en pasaporte de distinción social. La Iglesia y la Sorbona ya podían atronar con sus condenaciones, que en sus oyentes producían deleite irónico. Los periodistas, los cronistas, aun los informes de la policía, nos descubren con tanta mayor veracidad, a causa de la inconsciencia de sus consecuencias, el cuadro de una nueva sociedad que lucha por nacer. Es una sociedad que rechaza los dogmas del pasado porque tiene nuevas necesidades que aquéllos olvidan. También es una sociedad, podemos observarlo a medida que surge, que destroza la propia vieja confianza de sus

opositores. En tanto que en el siglo XVII eran confiados y pertinaces, en el XVIII se mostraban dudosos y vacilantes. En esta época no hay arquitecto como Richelieu, ni aun como Mazarino, que pueda dar al viejo régimen una sensación de dominio sobre sus súbditos; no puede ni encontrar un Colbert que aporte la eficiencia a su servicio. Perece porque aun los hombres que la regían sabían que sus críticos tenían razón. Cuando Malesherbes dio, como Director de Publicaciones, abrigo a aquella *Enciclopedia* que simbolizaba la erosión del viejo orden, estaba reconociendo su impotencia ante la exigencia de una organización social nueva.

En efecto, no debemos pensar en los *philosophes* como una sociedad organizada que compartiese un cuerpo común de ideas integradas, ni debemos imaginar que su influencia fuera de otro carácter que esporádica. Lo que Voltaire deseaba difería en mucho de los ideales de Rousseau; y si hay una alianza entre Turgot y los fisiócratas, hay también distinciones de importancia que hacer en sus ideas. También Holbach y Helvetius participan en mucho de la concepción volteriana; pero ni su programa ni su método coinciden con los suyos. Mably habría aprobado mucho de lo que él deseaba; pero aquél tiene una concepción que, en puntos importantes, niega todo lo que es vital en la filosofía de Voltaire. Por añadidura, en un sentido, la actitud más notable del siglo es la del abad Meslier; y mientras que él se habría unido a los filósofos en su intento de derribar, es cierto que habría combatido contra ellos tan apasionadamente como los bolcheviques combatieron contra los socialdemócratas, en su intento de realizar.[3] En la actitud de ellos hacia Inglaterra hay diferencias de interés; era una inspiración constante para Voltaire; para Rousseau y Holbach, más una advertencia que un ejemplo. Y hay corrientes vitales de pensamiento en el periodo; de Diderot en metafísica, por ejemplo, y de Linguet en teoría social, que no podemos encajar en ningún plan nítidamente trazado. La época es de tre-

menda confusión. Más bien las personas se sienten descontentas, sin saber con alguna coherencia lo que harán acerca de su disgusto. Saben que necesitan libertad; pero para que sirva ésta y de qué límites han de arrancar sus principios son asuntos de los que apenas puede decirse que hayan resuelto algo.

Además de que a las nuevas ideas se opone resistencia. La religión ha podido estar a la defensiva, pero al menos se muestra activa en defensa propia. Tendemos a olvidar que por cada ataque que los filósofos lanzaban, hay una docena de defensas, algunas de las cuales eran muy populares. Y entre los defensores hay hombres cuya habilidad y solvencia están por encima de toda discusión: no son nombres significantes los de Fréron,[4] Bergier, el abad Guénée, el abogado Moreau. Una de las comedias de más éxito en su época fue ese ataque rudo a los nuevos ideales que Palissot intituló *Les Philosophes*. Hombres como Rousseau y Necker estaban orgullosos de defender la necesidad de una religión; y el presidente Hénault traducía una actitud muy general cuando protestó contra las impiedades de Voltaire, considerándolas socialmente peligrosas. Si había grandes damas como Madame du Deffand, para quienes el sentimiento religioso era desconocido, había muchas otras como Madame de Montbarey, cuya vida devota no habría avergonzado a un discípulo de Port-Royal. Las memorias del duque de Croy señalan un sentido igual. Libreros como Hardy, historiadores como J. N. Moreau, nos hacen ver en qué poco la nueva doctrina podía afectar a una devoción simple; y el retrato de su padre pintado por Rétif de la Bretonne nos muestra que la fe que inspiraba el sentimiento contrarrevolucionario se extendía entre los campesinos acomodados.[5] Si el teatro era popular, había aún un auditorio numeroso ansioso de aplaudir los ataques tradicionales sobre su moralidad. Si había descendido la superstición, existía aún, pocos años después de la Revolución, una fe vehemente en los milagros.[6]

Esto no es todo. La mayor parte de la literatura política que ha sobrevivido es la del partido victorioso; pertenecen a la izquierda los nombres que conocemos. Pero Lefèvre de Beauvray pudo publicar en 1770 su muy leído *Dictionaire Social et Patriotique*, que rechaza todas las nuevas ideas, y pudo escribir que la libertad «conduce a la subversión de todo orden social». Escritores como Gin y Dubuat-Nancay encuentran un público grato a sus defensas del sistema monárquico tradicional. Madame du Deffand, que llamó a Turgot un *sot animal*, terminó en una desilusión completa de los filósofos cuya concepción tanto había hecho por difundir, por la razón significativa —táctica permanente del conservadurismo— de que ellos confundían la libertad con el libertinaje y la igualdad con la insolencia. Tenemos novelas que se burlan de los filósofos y otras que los elogian, y se nos previene contra el tipo que, a medida que lee los libros nuevos con mayor afán, descuida más ardientemente a su esposa. El apoyo moral de las viejas instituciones e ideas se debilitaba; no hay duda del interés por lo nuevo en pensamiento y costumbres. Pero tampoco la hay de la tenacidad con que lo viejo se defendía; ni que era sostenido a la vez por el riguroso brazo de la autoridad, por un lado, y del otro, por un gran público que aprobaba los procedimientos antiguos. Los forjadores del liberalismo tenían que luchar por su victoria.

Pero la lucha continúa siempre en una atmósfera que no deja duda acerca del resultado. A Voltaire, después de todo, lo canoniza su propia generación; aquella visita final a París en 1778 pone el sello del triunfo a medio siglo de labor. Es un apoyo indirecto a su causa aun la influencia contraria de Rousseau hasta después de la Revolución; pues Rousseau está en la corriente central de la tradición protestando como protagonista de una religión del sentimiento más que de una religión dogmática. Pero para darnos cuenta de la victoria del espíritu nuevo no necesitamos valuar el rango de los nombres mayores. Está omnipresente

en sus opositores mismos el testimonio del hecho de que va avanzando sobre su imperio. Aquel duque de Croy, a quien he citado como símbolo de un ideal más remoto, tiene momentos en que la ambición le obliga a subordinar sus hábitos a un carácter mundano.[7] Los sermones de la época están llenos de lamentaciones por el secularismo de ésta. No se respeta ya a la caridad; los ricos no ven ya el peligro de su riqueza para la salvación. Ha desaparecido la santidad de la pobreza; un apetito sin límites por las cosas mundanas ha surgido en su lugar. Entre los hombres existe en todas partes una ambición insaciable que no les permite conformarse con la posición que les ha correspondido en la vida; su actitud hacia el trabajo es completamente diferente de la que la Iglesia puede aprobar. Mientras les acompañe el éxito, no les conmueve la condenación de ésta del afán de adquirir dinero. Los hombres ansían tanto hacerse ricos —gruñía el padre Croiset—, emplean tantos días y noches en buscar la riqueza, «que apenas tienen ocio para recordar que son cristianos».[8] Los predicadores insisten en que el amor a la riqueza, la pasión por la comodidad, han hecho olvidar por completo a los hombres los títulos de la religión a regular su conducta.[9]

En la resurrección —que data de la última parte del siglo XVII — del debate sobre la usura, es evidente la misma admisión. Son incontables los volúmenes en que hombres de la Iglesia de capacidad y sabiduría como Liger[10] y Hyacinthe de Gasquet[11] tratarán de probar que la prosperidad comercial es inútil si se compra con la obediencia a reglas que ponen en peligro las almas de los hombres. Pero ellos saben que están argumentando en vano. Nadie puede leer ahora sus indignadas condenaciones sin darse cuenta de la convicción de estos moralistas clericales de que están tratando con una generación perdida para su credo. Aun dirán a la gente, aunque sea un público que no tiene acceso a sus libros, que aumentan sus sufrimientos al trabajar por la adquisición de ganancias en las que no tienen participación. Atacarán a

los usureros que, según ellos dicen, inmolan sobre el altar de su avaricia la carne y la sangre de los pobres. Sin embargo, sus denuncias las hacen corazón a medias. Los negociantes pueden descuidar la ley evangélica; con todo, son hombres honrados y dignos que trabajan por el engrandecimiento del Estado. «No hay negociante ni banquero —escribe uno de sus críticos[12]—, ni un solo comerciante que no crea saber más acerca de la usura que todos los Santos Padres y teólogos del Universo. Según los conocimientos, éstos no entienden cosa alguna de negocios; saben sólo lo que hallan en sus libros, inútiles del todo en cuestiones de negocios». Los negociantes piensan así por una razón muy sencilla. «Los teólogos arguyen —escribió uno de los defensores del nuevo orden— que los comerciantes debieran suspender todos los negocios que dependan de préstamos… puesto que es imposible mantener un orden social de contratos sin interés… [hacerlo] sería subvertir todas las clases sociales y desterrar de sus procedimientos la libertad y el ininterrumpido movimiento de cambios en el que encuentra todo el mundo su especial beneficio».[13] Los moralistas clericales, en efecto, fueron derrotados porque no podían contestar en definitiva una pregunta concreta. ¿Es necesario el interés sobre el dinero —preguntan sus críticos—, para hacer posible ese comercio que sostiene por lo menos un tercio de los habitantes del globo? Para el burgués la contestación es obvia. «El carácter especial de mi fe religiosa —escribió el autor de *Una carta al arzobispo de Lyon*[14]— no es cosechar la felicidad eterna hasta que haya asegurado mi buena fortuna en este mundo». Existe, en resumen, un conflicto entre las exigencias de los negocios y las de la fe católica. Los negociantes necesitaban un código moral cuyas prescripciones se originasen no en el conocimiento deductivo de la escolástica medieval, sino en los requisitos admitidos de la empresa comercial. La Iglesia rehusó acomodarse a esto. Y lo que en este sentido es de importancia es el hecho de que los filósofos habían previsto ya lo que la Iglesia se ne-

gaba a proporcionar. En verdad que el valor de Voltaire para el negociante fue en este aspecto inconmensurable. Su visión era la filosofía del sentido común del hombre afortunado, por estar él mismo empeñado en grandes empresas, rico y con hábitos de negociante. No era sutil ni refinada. No la adornaba con distinciones finamente tejidas. Estaba, como veremos, saturada de un respeto saludable por la propiedad. Era el punto de vista del *honnête homme* en su mejor acepción. Admitía el valor de la frugalidad, de la prudencia y de la iniciativa. Quería una libertad que pudiera ponerse al servicio de estas cualidades. Su entusiasmo, por ejemplo, por esas libertades inglesas de expresión, de tolerancia religiosa, de la persona y la propiedad que garantizaba el proceso judicial, eran también las libertades que buscaba. «En Inglaterra —había escrito— la Bolsa aplica el término de "infield" sólo a los que quiebran».[15] Ésa era la moralidad secular que requería la época; y cuando no podía encontrar sus principios en los libros antiguos, tomaba para su descubrimiento, no sin razón, a los nuevos.

No quiero decir con esto que el siglo XVIII se hiciera volteriano en manera fundamental alguna. La clase media tomó de Voltaire lo que deseaba, que, en esencia, era un evangelio de la libertad civil. A esto añadió, como en los escritos de Necker, una verdadera devoción por la religión, en la inteligencia de que se la mantuviera en su verdadero lugar. Con esto quería decir dos cosas. En primer lugar, no se propuso permitirle a la religión que interviniera en el importante negocio de hacer fortuna; en segundo, necesitaba que de sus principios subsistiera una sanción bastante a mantener a la clase trabajadora en su propio lugar. Equivale a decir que se dio cuenta perfecta de que los hombres a quienes priva de la propiedad necesitan consuelo de alguna especie; por eso buscó todas las razones de por qué la esperanza de salvación futura debería prometerse a condición de que fuesen pacíficos y duros para el trabajo, y de que se portasen bien en es-

te mundo. Prescribir la religión como medio de hacer guardar el orden entre las masas es en Voltaire mismo parte de la concepción descarnada del hombre de mundo que siempre fue; es algo más en hombres como Barbier. El siglo XVIII consiguió una separación entre la religión y la moral que hizo diferente la sustancia de cada una para las distintas clases sociales. La religión se convirtió en un asunto privado entre el ciudadano y su dios o Iglesia en el caso de quienes tenían una posición; en el del pobre se hizo una institución con el contenido social de una necesidad para el orden público. En este aspecto, se dejó penetrar por reglas utilitarias que tenían una aplicabilidad diferente según la clase. Y esto, por supuesto, no se limita a Francia. Es lo mismo en Inglaterra y Norteamérica, aun en Alemania. Hannah More y el obispo Watson, Jonathan Edwards, aun Kant, habrían entendido del todo a Voltaire. Era la misma clase de sociedad que andaban buscando por senderos diversos.

Pero cuando los hombres de negocios encontraron en las obras de los filósofos la nueva moralidad que buscaban, no fue eso solamente lo que allí descubrieron. El ambiente de la literatura de la época es exactamente esa combinación de positivismo y escepticismo que representaba su propia actitud. Hay la creencia de que puede descubrirse una forma natural de gobierno que corresponda en la esfera social a las grandes leyes de Newton en la física. Y por una coincidencia singular, esa forma natural les dará los principios que requiere la prosperidad comercial. Descubrirá que el ambiente natural es el de la libertad que hizo rica a Inglaterra. Debiera ser libre la propiedad personal; son indeseables los impuestos arbitrarios, la interferencia abusiva de cualquier clase. Un hombre debiera ser libre para comentar los negocios públicos. No, en verdad, para decir lo que quiera; existe un saludable temor motivado por aquellos a quienes Voltaire llamó la «canalla» y Burke «la multitud porcina». Pero debiera serlo para decir lo que un grueso burgués, en los negocios o, como Vol-

taire, en las letras, está acostumbrado a querer decir. Debe ser libre en asuntos religiosos; ya ha pasado la época en que una persona sensata acepte la idea de que la persecución por asuntos de conciencia beneficie a alguien. Debe vivir más dentro de la ley que bajo la discreción; lo que significará, como la mayoría de los escritores dirán con entusiasmo después de Montesquieu, alguna clase de sistema constitucional. Encontrarán hombres como Darigrand que arguyan que presta un pobre servicio al Estado la aristocracia que se mantiene alejada despectivamente del comercio.[16] Oirán de Boncerf los inconvenientes del privilegio federal.[17] Pueden leer en los economistas cuánto sufre la sociedad por un sistema fiscal inadecuado; y los sarcasmos de Voltaire y Galiani los consolarán si aquéllos les dicen de la primacía de la agricultura sobre el comercio. Graves hombres de leyes excavarán viejos documentos para probar, según la frase famosa de Madame de Staël, que en Francia lo nuevo es el despotismo, que la libertad misma tiene una vieja tradición. Una muchacha tímida, Mademoiselle de Lezardière, lo probará en ocho gruesos volúmenes;[18] y aun el mismo rey se dignará aceptar un ejemplar de su obra, si bien en una edición abreviada. El peligro de las asociaciones industriales, el deseo de un código legal uniforme, la reforma de los castigos salvajes de la época, un sistema moderno de pesas y medidas, la valía de gobiernos que no gobiernan demasiado, la insistencia de que la reforma origina seguridad, todo esto pueden encontrar. Hombres como Brissot les dirán de una América en la cual la estratificación social de la vieja Europa carece de sentido:[19] y verán en Mr. Franklin, por quien la buena sociedad francesa es tan entusiasta, la encarnación de las virtudes de su buena burguesía. Si van a la guerra en favor de la América de Mr. Franklin, ¿cómo es posible que soñasen para sí mismos la libertad de aquélla?

Y colabora a su emancipación el escepticismo mismo de los filósofos. Ellos pondrán en duda la autoridad de la Iglesia, la utili-

dad de los privilegios aristocráticos, aun, si bien con precaución, la defensa de una monarquía despótica. Y el fondo de estos escepticismos es siempre la utilidad racional. Voltaire les muestra cuán costoso es el sistema monástico de la Iglesia, qué caras para la industria son sus fiestas y ayunos, cómo es sabio vivir en esa sociedad en la que el hombre puede cultivar su propio jardín. La Iglesia les habla de las glorias del otro mundo; pero las seis ediciones de la *Enciclopedia* registran, con un entusiasmo que pueden apreciar, el progreso de la ciencia y el comercio, su íntima conexión con el bienestar material. De ello aprenden las felices consecuencias del progreso de la razón; también que los objetivos de su editor son, en mucho, los suyos propios. Ven una proporción nueva en las cosas cuando observan un tratamiento apenas más que casual de famosas controversias confesionales; y pueden comparar los entusiastas detalles de los artículos sobre maquinaria con el superficial abandono de los principios religiosos. Encuentran allí una gran libertad de la servidumbre del pasado. Se ataca al feudalismo de una manera cabal. Por doquiera se aceptan las verdades de la nueva economía política. Se desecha la intolerancia como «una odiosa injusticia, lo mismo a los ojos de Dios que a los del hombre».[20]

Sin duda, la influencia de todo esto es más indirecta que inmediata. Su acierto se derivaba menos del influjo del argumento mismo que del ambiente en que se esgrimía. La intolerancia, la bancarrota, la corrupción y el despotismo tienen consecuencias por sí mismos que hacen a los hombres desear la novedad. El hecho de que el comercio exterior de Francia se cuadruplicara entre 1715 y 1789[21] fue probablemente menos importante que el sentimiento general de que las instituciones y costumbres del sistema estorbaban una expansión mayor todavía. Una dirección central, como en la industria minera, obstruccionaba en mucho las posibilidades de progreso. Pudieron ver en la obra de Turgot, tanto en sus aspectos prácticos como en los teóricos, que los pri-

vilegios de una nobleza de terratenientes estorbaba sus ambiciones. Si fuese verdad, como el autor de la *Théorie de l'Intérêt de l'Argent* nos dice,[22] que «entre los capitalistas del reino probablemente alrededor de una tercera parte no se atreven a emplear su capital y encaminarlo por los senderos del comercio», tenemos indudablemente un interés importante que vio en la unión del trono y el altar una verdadera barrera para su progreso. Fue fácil transportar a la idea de propiedad lo que el filósofo dijo sobre la libertad de la conciencia y el pensamiento. El burgués puede construir de ahí su ética social con sanciones que no dificulten sus objetivos. Busca la riqueza; y ve que una aristocracia inactiva y una Iglesia bien dotada no son menos ávidas que él en su búsqueda. Más aún: percibe que la moralidad que practican se edifica sobre postulados que, mientras no interfieran con ellos, son en todos sus puntos un estímulo para su iniciativa. Aprende de Voltaire que la persecución ha enriquecido a los países vecinos a costa del suyo. Se le ofrece una nuevo *ethos* en el que puede encontrar toda la promesa de lo viejo, con mucho de lo que lo viejo le ha prohibido. No es difícil comprender por qué, frente a una filosofía de constreñimiento y otra de emancipación, debió haber hecho la elección que hizo.

II

Ya he señalado el derivar hacia el *laissez-faire* en la Inglaterra de la Restauración. En el siglo XVIII la tendencia se convierte en un movimiento. El Parlamento se hizo cada vez más refractario a intervenir por medio de la reglamentación industrial. Su actitud era en mucho la que el deán Tucker expresaba en algunas palabras enfáticas. «Los estatutos para regular los salarios y el precio del trabajo —escribió[23]— son otro absurdo y un daño muy grande para el comercio. Absurdo y descabellado debe parecer seguramente el que una tercera persona intente fijar el precio entre comprador y vendedor sin su mutuo consentimiento. Pues ¿para qué sirve un ciento de leyes reglamentarias, si el jornalero

no quiere vender su trabajo al precio estatuido, o el amo no quiere pagarlo? No sólo, sino ¿cómo, en efecto, puede idearse una regla fija que sea lo bastante flexible para prever la abundancia o escasez de trabajo, la baratura o carestía de las provisiones, las diferencias de vivir en la ciudad o en el campo, la calefacción, el alquiler de casa, etc.,… también la bondad o defectuosidad de la mano de obra, los grados diferentes de habilidad o rapidez del obrero, la calidad desigual de los materiales en que trabaja, el estado de la manufactura, la demanda o su estancamiento, en el país o en el extranjero?… Y, sin embargo, si aun esto fuera posible, todavía existe una gran dificultad, a saber: ¿cómo puede usted obligar a trabajar al jornalero, o al dueño a que le dé trabajo, a menos que ellos mismos convengan en ello? Y si ellos convienen, ¿por qué usted u otro cualquiera habrían de intervenir?».

He aquí un alegato en favor de la libertad de contratación entre patrono y trabajador verdaderamente amplio, y de un deán anglicano. Ésta es la actitud de los amos mismos, quienes dijeron a la Cámara de los Comunes que la reglamentación de los salarios tropezaba con dificultades técnicas imposibles de resolver. Ellos querían arreglos individuales. Es imposible, decían, «o, por lo menos, inequitativo, que una lev positiva valúe por igual el trabajo de cada hombre». El sistema no toma en cuenta las diferencias individuales en la capacidad del trabajador. Busca dar al mal obrero más de lo que merece como operario. Hará subir los precios. Los salarios deben dejarse a la acción incontrolada de la ley de la oferta y la demanda. Y el Parlamento adoptó el mismo punto de vista para las leyes de aprendizaje. «Las manufacturas más útiles y beneficiosas se conducen en lo principal —un comité de la Cámara de los Comunes informó en 1751[24]—, y el comercio es más floreciente en los pueblos y lugares en donde no están sujetos a limitaciones locales», como la ley isabelina; y el siglo está lleno de leyes especiales que exceptúan de su cumplimiento a oficio tras oficio. Blackstone explica que el espíritu de

las decisiones legales es hostil a las restricciones, actitud que venían trasluciendo en mayor grado desde los tiempos de Coke. El antagonismo contra las leyes que regían el asentamiento de la población en gran parte tenía como origen los mismos motivos; y un escritor señalaba en 1779 que los pueblos donde más florecía el comercio eran aquellos donde menos caso se hacía de ellas.[25] Las mentes más sabias del día, Tucker, Adam Smith, Burke, no tenían empacho en sostener la misma actitud en cuanto a las relaciones fiscales con las colonias: «Un gran imperio —dijo Burke a sus electores en Bristol[26]— no puede sostenerse en este tiempo con un plan comercial o gubernativo estrecho o restrictivo».

Adam Smith escribió su notable obra en la atmósfera de esta concepción. Para captar su significación debemos darnos cuenta de que *La riqueza de las naciones* no es sino una parte de un sistema incompleto de filosofía social. «La ciencia de los principios conectores de la naturaleza» consiste en «convertir el teatro de ésta en un espectáculo más coherente y, por ende, más magnífico».[27] Trata de introducir orden en el caos, hacer patentes al hombre culto los principios adquisitivos de la riqueza. ¿Cuáles son las notas salientes del libro? Es secular en el tono, racionalista en el método e individualista en la visión. Parte del supuesto de que cada hombre es el mejor dotado para ser juez de sus propias acciones; como había escrito en los *Sentimientos morales*, «todo hombre está por la naturaleza, primaria y principalmente, recomendado a su propio cuidado».[28] Ésa es la verdadera tarea, y es su buena fortuna que, a medida que atiende a sus propias necesidades, «es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones».[29] Para Adam Smith, una alquimia misteriosa transformaba en bien social las miríadas de acciones espontáneas que los individuos realizaban en su beneficio particular. Hacemos más por la sociedad con este «simple sistema de libertad natural», que si conscientemente ideásemos su ade-

lanto. La simpatía que obliga a que el bien de otros esté implícito en mi propio bien, subraya la estructura del universo. De esto nace la justicia, «el pilar principal» del Estado, que se enraiza en la naturaleza del hombre, dándole conciencia del bien y del mal, temor al castigo cuando hace mal. Las normas morales lo obligan; por eso, a la larga, sólo obedeciéndolas puede alcanzar su propia meta. Esto le permite tener una visión optimista. En la diferencia entre pobre y rico hay menos de lo que imaginamos. El hombre labrará su propia salvación si se le deja solo. Cualquier cosa que perturbe el orden de la naturaleza contribuye al mal y no al bien.

La repugnancia de Adam Smith por la acción estatal arranca de ahí. El poder coercitivo supremo sirve sobre todo para protegernos contra la injusticia y la violencia, en especial la violencia contra la propiedad. Puede actuar en el campo educativo o en el de las obras públicas, en cuya realización el individuo no puede hallar ganancia. Pero su propósito supremo, más allá de un estrecho ámbito, es el de proteger la actividad individual espontánea. La obra principal «de ese animal, astuto y ladino, llamado político»[30] concluye cuando nos ha dado paz exterior y orden interno. Podemos, aparte de esto, conseguir mejores resultados «con las reglas naturales de la justicia, independientes de todas las instituciones positivas», que con su ingerencia. Parece decir que, obtenida la seguridad, apenas hay necesidad de mayor acción política. Ésta es inventada, antinatural; es contraria al «sistema simple». Invade los derechos naturales del hombre, actúa usualmente para privarle de los frutos de su trabajo. La mayoría de nosotros, «que pretendemos comerciar para el bien público», conseguimos muy poco con ello. Que cada hombre sea libre para que busque su propio interés como le plazca, y se alcanzará el bien social máximo atendiendo a sus asuntos privados.

¿Cuál es el resultado efectivo? Adam Smith —con una o dos excepciones notables, las leyes de Navegación, por ejemplo— es

el crítico decidido de la mayoría de los reglamentos industriales en boga en su tiempo. Está en contra de las tarifas protectoras, de las combinaciones del capital o del trabajo, de las primas, del derecho obrero, de los monopolios. Ve la industria como una masa de acciones que los individuos relacionan entre sí con éxito en tanto se cumplan las promesas y se prohíba la violencia; y cuanto más plena sea la competencia, mayor será el provecho para el público. Si el sistema de la libertad triunfa, cada hombre tendrá el incentivo máximo para trabajar, puesto que tiene entonces la certeza de recoger la mayor recompensa. Concede poca importancia a las diferencias entre los hombres en cuanto a sus dotes naturales. Una providencia magnánima ha creado el orden natural en el que el propietario está obligado, al perseguir sus propios objetivos, a trabajar por el bien común. Pues para producir tiene que cambiar. Para vivir debe satisfacer las necesidades de otros. En las relaciones humanas hay una reciprocidad de provecho inherente, que destruirá la ingerencia. Pues toda ingerencia, según ilustró a duras penas con una riqueza de datos históricos, sólo ayudará a unos pocos privilegiados que engañan a la nación alegando una coincidencia entre su conveniencia privada y el bien público.

Quizá en un sentido es cierto decir que Adam Smith completa una evolución que fue continua desde la Reforma. Ésta sustituyó a la Iglesia por el Príncipe como fuente de las normas reguladoras de la conducta social. Locke y su escuela sustituyeron al Príncipe con el Parlamento como más adecuado para que los fines sociales permearan aquéllas. Adam Smith dio un paso más y añadió que, con excepciones menores, no había necesidad de que el Parlamento interviniese en absoluto. Concediendo —dijo— que la naturaleza, en efecto, ha implantado en los hombres los seis motivos de simpatías, interés propio, propiedad, propensión a permutar y traficar, hábito de trabajo tan cultivado que normalmente evita el exceso de producción y una propensión a ser li-

bres, pueden satisfacerse las necesidades humanas en tanto el fraude y la violencia se castiguen y se salvaguarde a la nación de la agresión exterior. En una palabra, el verdadero propósito del gobierno es conseguir la seguridad bendita. Alcanzada ésta, no hay motivo justificado para desconfiar de los hábitos individuales, salvo cuando actúan colectivamente o presionan para conseguir privilegios especiales. Hay una identidad de intereses entre las diversas clases sociales, que se logra tanto más plenamente cuanta mayor sea la libertad en que se les deje.

Apenas se requiere destacar el efecto que esta doctrina causó entre los hombres de su generación. Dijo al negociante que era un benefactor público; y le hizo ver que cuanto menos se le constriñera en la persecución de su riqueza, tanto mayor sería el beneficio que pudiera hacer a sus semejantes. En la obra había tanta sagacidad práctica, tan magistral era el resumen de hechos al alcance de la experiencia de todo hombre ilustrado, que parecía difícil rechazar las conclusiones sin negar la voz de la razón misma. Cada lector sabía que se esforzaba en mejorar su propia condición. Por la experiencia cotidiana sabía también que la ingerencia gubernamental estorbaba de continuo su esfuerzo para mejorar. La mayoría de sus lectores sabía demasiado bien la corrupción e ineficacia de esos políticos a quienes describía con tal desprecio. Ver sus propios afanes elevados a la dignidad de ley natural era dotarlos de una fuerza impulsora que jamás había sido tan potente. No es un resumen injusto de *La riqueza de las naciones* el *Sic vos non vobis*. El resultado general del libro fue abrumadoramente en el sentido del *laissez-faire*, si bien desplegaba cierta cautela acerca de la clase de los comerciantes, un desagrado auténtico por el accionista silencioso, un afecto real por el trabajador sobrio, un sentido inseguro de que los límites de la ingerencia oficial eran menos fáciles de definir en términos concretos que en abstractos; además de que dio a esa política el sostén de la autoridad de la naturaleza y de la razón. Para el siglo XVIII

la naturaleza, como en verdad para el mismo Smith, era ese conjunto de fenómenos regulares sometidos a la ley por la ciencia; y la razón era el arma con la que los hombres habían arrancado nuevas verdades de los errores inmensos del pasado. Adam Smith da carta de ciudadanía al negociante. El liberalismo tiene ahora una misión económica plenamente analizada. Dejad al negociante libertarse a sí mismo, que él libertará a la humanidad. Pero ha de posesionarse del Estado para libertarse, cosa que en gran medida ha hecho ya. Y ahora descubre que para emplearlo con el fin más amplio no tiene otra tarea que obligarle a tener de sus funciones el concepto más estrecho posible. Quizás se queje el obrero, o más tarde, el agricultor, mimado monopolista. Ninguno de ellos ha visto el significado de esa majestuosa ley del progreso que nos dice que el mejor gobierno es el que menos gobierna. Con Adam Smith las máximas prácticas de la iniciativa comercial alcanzaron el grado de una teología; y el Estado se convirtió en el instrumento con el cual se las aplicaría en los setenta años siguientes a la práctica de su vida cotidiana.

Adam Smith, por supuesto, no está solo; en la historia del pensamiento social el gran hombre es siempre lo que Emerson llamaba un hombre representativo, un resumen de una doctrina que muchos predecesores forjaron con las necesidades de su época. Hume apuntaba en el mismo sentido, si bien es verdad que con menor amplitud, pero con percepción rara vez menos firme; y el deán Tucker, aun cuando carecía del alcance e imaginación de Adam Smith, tenía el mismo mensaje que entregar, con tono más lógico y tan constante.[31] Sabemos por Smith mismo que Burke había llegado a un punto similar del camino; aunque, como veremos, había elementos en el pensamiento de Burke a los que aquél era ajeno. Pero nada hace ver más claramente el carácter universal de Adam Smith que un análisis de la doctrina fisiocrática.[32] La filiación es más notable por dos razones. En primer lugar, no hay duda de que sus ideas se originaron en completa

independencia uno del otro; así como los remedios que cada uno de ellos proponía eran muy diferentes. La base de su concepción, con todo, era la misma en el fondo. Ambos proponían el liberalismo económico. Cada uno estaba tratando de hacer del Estado no más que el intérprete de una ley natural que podía, en verdad, deformar, pero no mejorar. Cada uno, por lo tanto, luchaba para liberar al propietario de la carga de la regulación. La penetración del fisiócrata era inferior a la de Smith, sobre todo en su concepto de la significación del comercio. Mas la Revolución que ayudó a efectuar era de una naturaleza similar. Como la de Smith, tenía su origen en los errores, incapacidades, en la corrupción del Estado del siglo VXIII; pero, a diferencia de la suya, se edificó para propósitos muy diferentes de los que se proponía conseguir.

Los fisiócratas eran innovadores, pero innovadores con una tradición a sus espaldas. De la misma manera que Adam Smith descendía directamente de Locke y los tories librecambistas del siglo XVII, e, indirectamente, de la escuela del derecho natural de aquella época según la conformaban la filosofía y la ciencia, así los fisiócratas pueden descubrir su genealogía directa en los neomercantilistas de la última parte del reinado de Luis XIV, y la indirecta, en los cartesianos que dieron a la idea de la ley un significado tan diferente del de sus predecesores medievales. Con frecuencia se les ha comparado a una secta religiosa, y hay una justificación verdadera para ello. En Quesnay tenían su profeta, su credo en el *Tableau Œconomique*, sus apóstoles inspirados en Mirabeau y Mercier de la Rivière, su *Summa* en el *Ordre Essentiel* del segundo, sus misioneros en hombres como Baudeau; su diario de fe en las *Ephémérides*, sus órganos de propaganda en las sociedades agrícolas y academias provinciales, aun sus estadistas afiliados en hombres como Turgot.

Aquí me intereso menos por los aspectos técnicos de su doctrina que por las consecuencias generales de ella. En esto, como Adam Smith, parten de la noción de un orden natural cuyo pa-

rentesco con el «simple sistema de libertad natural» es profundo. Presuponen, como él, que hay en el hombre un impulso inherente a perseguir su felicidad, y un orden en el plan de las cosas que da normas para su alcance. Su preocupación fue la de separar ese plan de las confusiones a través de las cuales los conceptos artificiales de los hombres lo habían tenido oculto. Creían que la felicidad de éstos quedaría asegurada si pudiera organizarse el gobierno de manera que la fuerza de la ley respaldase los principios del mismo plan, pues la obediencia a ellos de parte del gobierno o de los súbditos era necesaria al buen vivir. La obediencia a la ley de la naturaleza humana le era dada por el carácter del universo de que formaba parte. No dudaban de que estos principios eran eternos e inmutables como los de la física. Se imaginaban, en efecto, hacer en cuestiones de constitución social lo que los grandes científicos del siglo XVII habían hecho en el universo físico. Ofrecían a los hombres de Estado un código de conducta que evadían a su riesgo. «Reconocer las leyes primarias y únicas fundadas en la naturaleza misma —dijo Turgot en su *Eloge de Gournay*[33]—, por las cuales todos los valores en comercio se equilibran y fijan en un valor definitivo… percibir la dependencia recíproca del comercio y de la agricultura… su cercana conexión con leyes, morales y todos los negocios del gobierno… esto es ver la cuestión con ojos de estadista y filósofo». El gobernante, en efecto, lo es menos al hacer la ley que al declararla. Debe discernir entre los fenómenos ciertas conexiones inherentes y permanentes. De ellas debe deducir reglas bajo cuyo imperio, por necesidad, han de vivir los hombres. Asegura la felicidad de sus súbditos imponiéndoselas. Salirse de los límites de la acción que las mismas trazan es acarrear la desgracia a su pueblo.

Los fisiócratas, como sabemos, fueron los protagonistas del despotismo ilustrado. Pero importa darse cuenta de que para ellos el déspota no es un amo arbitrario que puede actuar como le dicte su capricho. Es el vasallo de leyes que se le imponen por

la sanción de la naturaleza misma. En efecto, todo buen gobierno es constitucional, no en el sentido arbitrario de que sus preceptos nazcan de los caprichos posiblemente equivocados de una asamblea legislativa, sino en el mucho más profundo de que son el resultado necesario del plan de la naturaleza que, cuando se revela, nos obliga a todos. En una palabra, la soberanía pertenece al plan; y sólo escapamos a sus consecuencias rebajando la felicidad que su aceptación nos permite asegurar.

¿Cuál era el objeto de los fisiócratas? Ofrecían, dijo Dupont de Nemours,[34] «un cuerpo de doctrina definido y completo, que establece con claridad los derechos naturales del hombre, el orden natural de la sociedad, y las leyes naturales más ventajosas para el hombre unido en una sociedad». Su propósito, como dijo Quesnay,[35] era «conseguir el mayor incremento posible de goces con la mayor disminución posible de gastos»; esto es, «la perfección de la economía». Desde luego advirtamos la aspiración material y utilitaria del plan. Le interesa una recompensa terrenal e inmediata del trabajo. Su base es el panegírico de las virtudes típicas del burgués; frugalidad y prudencia. Su premisa más importante es el propio interés, el derecho del hombre a realizar lo que le sea más ventajoso, su derecho a las cosas que aseguran su satisfacción. Estos derechos se derivan de la «imperiosa necesidad» de la ley de propia conservación. Tenemos que obedecerla bajo pena de miseria o aun de muerte. Para obedecerla debemos conocer sus mandatos, que aprendemos por la investigación que hagan en la naturaleza de las cosas la investigación de la razón y del propio interés. Esta investigación nos permite usar nuestras facultades con objeto de saber lo que nos beneficia. Debemos seguir sus descubrimientos en el campo social lo mismo que tenemos que seguirlos en el mundo físico. De la percepción así ganada, aprendemos la necesidad del librecambio, de ese plan de tributación que hace recaer los gastos del gobierno sobre los hombros de los propietarios, de la necesidad (no del todo lógica) de la

seguridad absoluta de los derechos de propiedad. Nada tendrán que hacer con las teorías igualitarias; como las capacidades desiguales de los hombres están en la naturaleza, la aprobación desigual es mera obediencia a sus mandatos. Estaban dispuestos a la intervención estatal en beneficio de la educación y de los pobres; aun a una especie de consejo de propietarios que asesorase al gobierno. Pero la esencia de su plan es la exigencia de la libertad contractual. Esto los condujo a prestar apoyo al programa de Turgot, y a remover las restricciones internas al comercio francés de granos. Esto también los llevó a defender tan enérgicamente el tratado comercial anglofrancés de 1786.[36] La premisa mayor de su pensamiento era la afirmación de que el mercantilismo significaba escasez artificial. La ingerencia gubernamental arruinaba la agricultura en interés de clases privilegiadas que no contribuían en nada a la riqueza nacional. Abolid —decían, en efecto— la política de reglamentación, y la abundancia tendrá que ser el resultado.

En resumen, la soberanía y la propiedad privada de la tierra se identifican con los fisiócratas. Que el propietario y el agricultor sean libres, y conseguirán la armonía social permitiéndoseles seguir los dictados de su propia conveniencia. No necesitamos discutir las falacias de este criterio. Es más importante hacer resaltar el hecho de que lo que les interesa es trazar un programa cuyo efecto es condenar la política social de Luis XV como contraria al derecho natural. Por supuesto que es una filosofía para propietarios, en tanto que puede decirse que Adam Smith ha hecho una para comerciantes. Trata de demostrar que si el propietario es libre para perseguir su propio interés, por necesidad trabajará por el bien común. Busca reducir al mínimo el ámbito de la ley positiva por corrompida, caprichosa y equivocada, mientras que el derecho natural, esto es, la persecución del propio interés por un propietario razonable, es benévola y liberal. Concordantemente, arguye que cuanto más libre de restricciones esté el pro-

pietario, tanta mayor será la abundancia que produzca; y puesto que al dedicarse a sus intereses propios trabaja para la nación, su abundancia será, también, la prosperidad de ésta. Aun su falta de entusiasmo por el comercio se compensaba con exceso al hacer hincapié en el daño de su reglamentación. En ella vieron la concesión del privilegio, una intromisión contra la abundancia cuyo bien sería la escasez, de la que unos pocos conseguirían beneficios en detrimento de la verdadera prosperidad. No es injusto decir que los fisiócratas no pensaban para nada en las clases más pobres, excepto cuando trabajaban en la agricultura. Si eran trabajadores manuales, sólo transformaban materiales que el productor agrícola proporcionaba; si eran criados, sus intereses estaban incluidos en los de sus amos. Pero toda la clase trabajadora no entra en las consideraciones de Quesnay y sus discípulos como un elemento activo y consciente del Estado, cuyas disposiciones estaban reguladas por normas que su concepción no podía alterar; normas, también, que los beneficiaban aun cuando no agregasen nada al acervo común. Ellos formaban la mayor parte de la clase «estéril».

Es fácil ver el cuadro general fisiocrático en el retrato idealizado de la Francia del siglo XVII; cómo habría sido si cada terrateniente hubiera poseído un alto sentido de las obligaciones sociales, y cada agricultor conociera los últimos adelantos de la agricultura científica. Destaca más el interés de la tierra que el de la industria y comercio simplemente porque Francia era todavía un Estado semifeudal en el cual la importancia de la primera pesaba más que en Inglaterra. Nacía de la idea de que el mercantilismo estaba conduciendo a la ruina un sistema al que podría hacerse florecer con facilidad. Por muchas razones es hostil a la democracia. En parte, el entusiasmo de sus preopinantes, como a menudo sucede con los misioneros de un evangelio, ansiaba más imponer su fe que arriesgar su abandono después del debate. En parte, también, su tesis de la propiedad como soberana encajaba bien en

el ambiente feudal del que nació. También en parte se originó por el temor efectivo al comercio y a las finanzas como causa de la inflación, nodriza de la corrupción y del privilegio, engendrados de hábitos administrativos cuyos resultados eran tan devastadores para los intereses agrarios. Ofrecían a la clase directora de su época una oportunidad de reforma sobre la base de que la libertad es la ley de la vida. Pedíanle que cambiase el privilegio por la oportunidad. Argüían que para hacerlos ricos era necesario elevar el nivel de vida de todo el pueblo. Fracasaron en su objetivo inmediato, pero fueron un elemento esencial para hacer de los principios del liberalismo una parte del acervo de su generación.

Su fracaso se debió a la inhabilidad para ver lo que Adam Smith y Turgot habían percibido ya: el feudalismo se estaba convirtiendo en capitalismo, y la teoría económica, en consecuencia, no podía confinar su atención a la tierra. La penetración de Turgot es notable en todos los casos. Vio con insuperable claridad la naturaleza del interés en una sociedad capitalista.[37] Vio la función de la oferta y la demanda como determinante del precio. Percibió la diferencia entre el fondo de capital y el flujo de bienes de producción, capacitándolo así para comprender la distinción entre el ahorro y la inversión. Partió de este punto para atacar el fundamento todo de la actitud escolástica hacia el dinero. «El dinero, considerado como sustancia física, como masa de metal —escribió[38]—, no produce nada; pero el dinero empleado en forma de anticipos a empresas agrícolas, manufactureras y comerciales, produce una ganancia positiva. Con dinero se puede comprar una finca y así procurarse una renta. Por lo tanto, la persona que lo presta no sólo cede la posesión estéril de ese dinero; se priva del beneficio de la renta que habría podido procurarse con él; por eso no puede considerarse como injusto el interés que le indemniza por esa privación». Su concepto de la productividad marginal le permitió mostrar cómo el capitalista ayuda a la

sociedad aumentando el acervo de ahorros y reduciendo así el tipo de interés. De la consideración del efecto de estas reglas, deduce que «no existe otra renta disponible verdadera en un estado que el producto neto de las tierras».[39] Lo que infería de esto es la obligación del Estado de remover todas las cargas y restricciones, en especial las tributarias, a la industria y al comercio, al préstamo de dinero y a la agricultura. Había que hacerlas recaer sobre el terrateniente, a quien pagan renta todas las demás clases de la comunidad. Los terratenientes son «la clase única de propietarios a quien puede emplearse en las necesidades generales de la sociedad, porque la necesidad de su subsistencia no les ata a un trabajo determinado».[40] Las otras clases, en su opinión, reciben un pago que es la recompensa proporcionada a sus servicios; el terrateniente, como tal, obtiene una renta cuyo origen es la posesión de recursos a los que nada añade. La consecuencia de sus teorías, como lo fue la de su vida, era, así, echar la carga de la tributación sobre la aristocracia de su época. Trataba de liberar al cultivador y al industrial de la reglamentación y el privilegio, en un sentido más amplio que el de los fisiócratas. Ni deja de tener importancia el que, en su explicación sobre los servicios que a la sociedad presta cada una de las clases sociales, el jornalero fuera considerado en términos que presagian la Revolución industrial. Escribió: [41] «El contrato con el cultivador, quien le paga lo menos posible, fija los salarios del jornalero, que no tiene más que vender que su trabajo; y aquél prefiere al que lo hace más barato, ya que puede elegir entre gran número de trabajadores. Por la competencia que uno hace al otro, éstos se ven obligados a bajar el precio. En cualquier clase de trabajo no puede dejar de suceder, y, de hecho, así ocurre, que los salarios del trabajador tengan como límite lo que le es indispensable para procurarse su subsistencia».

James Mill decía[42] que «el objeto de los fisiócratas era transformar la sociedad sin una revolución, parapetándose en un número corto de principios simples». No es ésa una descripción

mala de sus aspiraciones. Notemos que la idea de libertad es su fundamento. Mercier de la Rivière escribió[43] que «la esencia del orden es que el interés particular nunca debiera admitir el separársele del interés común; encontramos una prueba muy convincente de esto en los resultados que natural y necesariamente produce la plenitud de la libertad que debe prevalecer en el comercio si no ha de dañarse a la propiedad». La nación, en consecuencia, sólo puede prosperar, como dijo Adam Smith, «en el régimen exacto de la libertad y la justicia perfectas».[44] La condenación del intervencionismo es final, puesto que los intereses de todas las clases son iguales e idénticos. El nuevo credo dice que un gobierno puede hacerlo mejor cuando reprime su mano. Quizá haya males en el mundo; mas el poder del gobierno para corregirlos es pequeño comparado con la influencia soberana de la naturaleza. Que cada hombre cuide de sí mismo, pues él sabe mejor que ningún gobierno lo que es superior para su propia conveniencia. Déjesele, por consiguiente, trazar las normas de su conducta personal, sobre todo en asuntos de intercambio comercial. El orden, el cumplimiento de los contratos hechos voluntariamente y un gobierno parsimonioso, es todo lo que importa según el principio de la identidad de los intereses. Logramos lo mejor de ambos mundos si conseguimos eso. Contamos con las normas provindenciales del estado de naturaleza, y también con los beneficios de una civilización progresista. Hemos pasado, como insistió Turgot, las épocas religiosa y metafísica; estamos ahora en la de la ciencia. Concedida la libertad, podemos suponer que de un modo natural el progreso moral e intelectual irá detrás del progreso científico.

Una referencia a la *Defense of Usury* de Bentham puede rematar bien la concepción que he tratado de resumir. Publicada en el año 1787, dos años antes de la convocatoria de los Estados Generales, su premisa mayor completa la evolución que hemos estado examinando. Bentham admite en seguida que es deseable esa li-

bertad general del comercio. Le preocupa demostrar que sus principios debieran extenderse también al comercio de dinero, que a «ningún hombre entrado en años y de mente sólida, actuando libremente y con sus ojos abiertos, debiera ponérsele dificultades con miras a su provecho, al hacer tal transacción, en el camino de obtener dinero, según él crea mejor; ni (lo que es una consecuencia necesaria) impedirle a nadie que se lo suministrare en cualesquiera condiciones que el primero crea apropiadas para acceder a ello».[45] Bentham se ocupa poco del argumento contrario al suyo. O bien es resultado del principio teológico contra la riqueza como tal, o nace de las ideas equivocadas de Aristóteles de que el dinero es estéril. La primera sólo es una vieja superstición; la segunda es errónea porque el dinero representa el uso de fuerzas naturales fértiles. Pasa a señalar el daño que causan las leyes sobre la usura. Fuerzan al individuo a vender en condiciones desventajosas. Conducen a la evasión y, por consiguiente, alimentan el desprecio a la ley. Violan la máxima de que el hombre es el mejor juez de sus propios intereses. Un uso equivocado del idioma crea una mala reputación a un servicio público valioso. Tan sólo condenan a una «clase de hombres perfectamente inocentes y aun meritorios»,[46] que han pospuesto el consumo presente por el futuro, tanto para beneficiar a otros como a sí mismos. Se les condena exactamente como a los visionarios; por la connotación desfavorable de las palabras que se usan para describirlos. En efecto, de la misma manera, según Adam Smith ha indicado, que las plañideras y adivinadoras de la Edad Media desempeñaron como intermediarios un papel útil, así el usurero y el visionario hacen posible algunos progresos sociales valiosos. Cuanto más libres sean para ejercer su comercio, tantos más beneficios conseguirá la sociedad de sus esfuerzos.[47]

Una carta de Morellet a Shelburne —éste, recordémoslo, protector de Bentham— lo resume todo con precisión, al escribir: [48] «Porque la libertad es la condición natural, y las restricciones,

por lo contrario, son un estado de coacción, devolviéndola todo vuelve a recobrar su propio lugar, y todo está tranquilo, tan sólo con que los ladrones y asesinos sigan siendo aprehendidos». *Beati possidentes*; la función del Estado es crear para los propietarios condiciones de seguridad. A los individuos puede dejarse todo el resto. Cualquiera otra intervención es el resultado, como las leyes contra la brujería, de la ignorancia popular, del interés siniestro. Necesitamos, como Morellet expuso felizmente, «la libertad de conciencia en el comercio».[49] Tenemos derecho al optimismo en cuanto al resultado si admitimos la identidad de intereses. Los hombres se darán cuenta de sus derechos naturales, puesto que en una situación de libertad cada uno obtendrá el fruto de su propio trabajo. Recibirán estímulo la empresa y la iniciativa; se abatirá la fuerza que la corrupción y la ignorancia tienen para dominar la virtud y el saber. La sociedad, como Paine debía decir, es el resultado de nuestras virtudes, el gobierno lo es de nuestra maldad. Las virtudes humanas tendrán su oportunidad mejor si mantenemos las funciones gubernamentales dentro de los límites más estrechos.

Es difícil imaginar que hubiera podido concebirse otro credo que encajara mejor en el clima mental de la época. Toda su experiencia, al menos hasta donde los hombres de éxito lo expresaban, apuntaba en la dirección de los economistas. La legislación restrictiva inhibía sin duda la producción de riqueza; la nación prosperaba a medida que se la removía o se permitía su insubsistencia por incumplimiento. Aun quienes se horrorizaban ante el fracaso del sistema colonial por la pérdida de América, aprendieron pronto la verdad de la observación del deán Tucker de que, después de la emancipación, las colonias estarían tan dispuestas como antes a comprar en el mercado más barato y a vender en el más caro; el consejo de Bentham a la legislatura francesa para que emancipase sus colonias parecía no menos el fruto de su experiencia práctica que el de la doctrina teórica. Toda reforma

que tendiese a la aceptación del *laissez-faire* parecía en este periodo una liberación de las fuerzas productoras. El incremento subsecuente de la población parecía, al menos hasta la época de Malthus, una prueba adicional de que el liberalismo económico estaba bien fundado. Toda excepción a éste fue vista como una concesión a ese «prejuicio popular» que, como Adam Smith hacía observar, es parte del precio que el gobierno debe pagar «para conservar la tranquilidad pública».[50] Concedida esa conservación, el negociante apenas podía dudar de que los economistas tenían razón. Éstos darían a la doctrina, en los años siguientes, el rango de una ortodoxia religiosa.

Nos es fácil ver sus imperfecciones a siglo y medio de distancia. En efecto, es más limitada de lo que se cree su concepción de la ciudadanía, pues sus postulados todos dan por supuesto que el individuo objeto de preocupación es una persona de posición en el país. La libertad contractual que elogia no toma en cuenta la igualdad en la fuerza de contratación. Su fusión del interés propio con el bien social ignora por completo el punto de partida de los hombres, el precio que tienen que pagar cuando ocupan las capas inferiores. El grado en que la «tranquilidad pública» era vista, como lo sabía aún el mismo Smith, como la simple protección de la propiedad contra la prestación de cualquier obligación pública, naturalmente afectaba a la clase media menos que a cualquiera otra porción de la población. El hecho es que, concedidos estos supuestos, el liberalismo económico era una doctrina al servicio de una parte pequeña de la comunidad. El obrero industrial y el jornalero sin tierra pagaban el costo de su aplicación, pues en gran parte eran impotentes ante la nueva dispensación por prohibírseles asociarse, carentes en su mayoría del derecho de voto y sujetos a tribunales que consideraban la protección de la propiedad burguesa como el fin principal de la vida.[51]

No debemos dudar ni de la sinceridad de los economistas en su entusiasmo por la libertad, ni de la buena fe de los hombres,

en los negocios o en la política, que llevaron a término sus conclusiones. Tampoco necesitamos dudar de que en el periodo de la expansión capitalista la libertad dio mejores resultados que los conseguidos con el sistema de reglamentación. Mas subsiste el hecho de que los beneficios del sistema no se distribuyeron con equidad. El crecer del socialismo no es el único comentario de sus limitaciones; lo es también el que, tan pronto como se consiguió la emancipación, se sintiera la necesidad de un nuevo intervencionismo en nombre de un humanitarismo obvio. Los negocios mismos se rebelaron contra las consecuencias de sus propias doctrinas al ver el resultado del trabajo infantil, los pueblos sórdidos e insalubres que crearon esa concepción de libertad que, como T. H. Green dijo, dio al callejero mal alimentado a elegir entre una taberna y otra. No sólo en Shelley y Byron y Hood, en Dickens y Kingsley y la señora Gaskell podemos hallar lo que la nueva libertad significaba cuando la burguesía era dueña del Estado, sino en un centenar de documentos oficiales compilados por hombres que describían con estricta imparcialidad lo que veían.[52] Es bien cierto que el liberalismo económico rompió las cadenas de la servidumbre estatal que aherrojaban a la clase media; pero no lo es menos que la consecuencia necesaria de su aceptación fue que los hombres así libertados las remacharan sobre los trabajadores que les habían ayudado a conseguir la libertad.

III

El gran manantial de la filosofía política inglesa es Edmund Burke; pues fue él, más que ningún otro pensador, quien dio al bosquejo metafísico de la teoría de Locke sobre el Estado el contenido sólido que ha poseído hasta nuestros propios días. La base utilitaria del credo de Burke contenía elementos capaces de una interpretación liberal, si bien su tono fundamental era conservador. Lo vital en su visión lo es hoy tanto como cuando lo expuso por la primera vez. Es, como se ha indicado con acierto, el fun-

dador verdadero del tercer Imperio británico, pues legisló para la posteridad al defender de la tributación a las colonias norteamericanas y al Imperio indio de la tiranía. Fue la primera persona que dio al sistema inglés de partidos su carta de ciudadanía plena; la admisión de que el gobierno por partidos es el principio esencial de un sistema constitucional representativo no ha sido discutida desde ese día hasta nuestro tiempo, salvo por quienes quieren abandonar sus fundamentos. Su crítica de la Revolución francesa —en sustancia todavía la más sensata que tenemos— es la base sobre la cual la gente ha atacado en nuestros propios días el experimento ruso. Su criterio de la relación del derecho natural con la viabilidad; su teoría del gobierno como un fideicomiso; su insistencia en el peligro de sacrificar la vida a la lógica; su insistencia en la prescripción y propiedad como definidores de los contornos efectivos del Estado; su «disposición a preservar y la habilidad para mejorar», como criterio del gobierno del Estado; todo esto se ha introducido en el pensamiento de los ingleses en tal grado, que es difícil sobrestimarlo. Por lo menos hasta ahora, poca filosofía política hay en este país que no lleve sobre su faz la marca consciente o inconsciente de su mentalidad.[53] El Burke esencial es, sin duda, un hombre grande y generoso cuyos manantiales de compasión eran tan anchos como profundos. Empero, para entender del todo el tratamiento que dio a sus problemas, tenemos que valuar de algún modo lo que hizo con la herencia que recibió. Para hacerlo, debemos recordar que las ideas de Locke fueron la esencia de ese legado. Fue el concepto de que Inglaterra era una sociedad en la cual las personas tenían propiedades cuya salvaguarda les interesaba. Era una concepción fantásticamente falsa cuando Locke la concibió; mas encaja en una larga tradición. En el reinado de Isabel, Sir Thomas Smith había escrito que no debe hacerse caso de la clase trabajadora,[54] hecha sólo para ser gobernada. Bajo la República, Harrington, viendo que el poder político acompaña al económico, había di-

vidido al Estado en dos clases; y de la clase servidora o dependiente había escrito que su condición era «incompatible con la libertad o participación en el gobierno de una República».[55] Ésa era también la opinión del autor anónimo del *Standard of Equality*;[56] escribió que «los pobres son personas necesitadas, sin interés por el Estado, al que no están obligadas por una fortuna de consideración». Ésa era también la posición adoptada por Ireton en los debates sobre el ejército. Para él los jornaleros, comerciantes, arrendatarios, no tenían interés en el país. No tenían otro que el de respirar. Eran como extranjeros que se asentaron en el país. Tenían el derecho a vivir y trabajar. Pero como extranjeros también deben dejar formular las leyes a aquellos cuya prosperidad les dio un positivo interés por su contenido.[57] Así, también, prosiguiendo la misma tradición, Adam Smith pudo escribir que las funciones principales de la justicia son la protección de la propiedad. «La abundancia del rico —dice[58]— excita la indignación del pobre, y la necesidad, alentada por la envidia, impele a éste a invadir las posesiones de aquél. Sólo bajo la protección del magistrado civil podrá descansar tranquilamente, durante el corto espacio de una noche, el dueño de esa propiedad tan valiosa, adquirida con el trabajo de muchos años o quizá de sucesivas generaciones».

A esta tradición fue a la que Burke dio todo el apoyo de su influencia. Para él estaba fuera de discusión que el derecho de propiedad, en especial la inmobiliaria, tenía una posición excepcional en el Estado. Para él la masa del pueblo no tenía sitio en el Estado. Era la «multitud porcina». Estaban «representados virtualmente» en la Cámara de los Comunes, y creyó que «tal representación… era en muchos casos mejor aún que la real».[59] Para él, la tarea del pueblo era simplemente la de aceptar el gobierno de sus superiores. Eran «borregos miserables»; mostraban «la furia de un populacho rabioso» cuyas pasiones ignorantes, de no ser refrenadas por la ley, parecían a menudo justificar el más du-

ro despotismo.[60] Su famosa distinción entre la Francia «moral» y la «geográfica» le permite insistir en que la voluntad verdadera del pueblo francés no está con la Asamblea Nacional, sino con los emigrados en Coblenza. No tiene sino desprecio por «los oscuros defensores provincianos… vigilantes de minúsculas jurisdicciones locales… los fomentadores y conductores de la guerra insignificante de vejaciones pueblerinas», que por su inexperiencia se aventuran a legislar para el mundo.[61] Para él el derecho de la propiedad a gobernar fue la «premisa mayor inarticulada» de todo su pensamiento. Pudo escribir que «en todas las disputas entre el pueblo y sus gobernantes, la presunción está por lo menos a la par en favor del pueblo»; y aun podía insistir, con Sully, que la violencia popular es el resultado del sufrimiento del pueblo. Pero, en el fondo, daba por supuesta la incapacidad de las masas para gobernarse a sí mismas. Suponía que eran indignas de confianza. Podía admitir el poder de la opinión pública; aun reconocer el carácter corrompido del gobierno bajo el que vivía. Pero no estaba dispuesto a cambios considerables que pudiesen oscurecer su autoridad.

¿Cuál es el fundamento de esta opinión? Se debe en parte, sin duda, a su desconfianza de la razón, a su profundo sentido de la «sabiduría de nuestros antepasados». También en parte es resultado de su interpretación religiosa de la política. Piensa, asimismo, en el orden como condición del bienestar social y en la prescripción como la única garantía efectiva de aquél. Pero no creo que sea erróneo encontrar el motivo central de la actitud de Burke en esos *Thoughts on Scarcity* que de modo tan exacto convenían al carácter de su tiempo. En muchos sentidos son notables. Nacidos obviamente de la influencia de Adam Smith, predicen de un modo no menos definido la llegada de Malthus. Reflejan por un lado ese optimismo del siglo XVIII que creía que todo estaría bien si se admitiera «el sencillo sistema de la libertad natural»; y, por el otro, ese pesimismo definitivo acerca del futuro que surgió

entre el golpe de Malthus a Godwin y la aceptación universal de la economía política clásica.

¿Cuál es su doctrina? En primer lugar da por concedida la impotencia relativa del gobierno. «No está en las manos del gobierno proveer a nuestras necesidades —escribió Burke[62]—. Sería vana presunción de los gobernantes pensar que pueden hacerlo… Está en ellas evitar mucho mal; muy poco bien positivo puede hacer en esto, o quizá en cualquier otra cosa». Los pobres no se beneficiarían de su antagonismo hacia los ricos; éstos son «fideicomisarios de los que trabajan» sus «tesoros son los bancos» del pobre. Lo que debiera recomendárseles es «paciencia, trabajo, sobriedad, frugalidad y religión»; es un «fraude descarado» recomendarles cualquiera otro camino. La acción del Estado nada puede hacer para remediar la condición económica de las clases trabajadoras. «El trabajo es una mercancía como otra cualquiera, y sube o baja según la demanda». Los jornales, en efecto, «ofrecen una proporción cabal con el resultado de sus tareas». Intentar intervenir en la relación-jornal con cualquiera clase de acción del Estado no sólo no puede hacer bien, sino que es una violación de los derechos del patrono. Pues Burke argüía: «Hay un contrato implícito, mucho más fuerte que cualquier instrumento o convenio, entre el trabajador en cualquier ocupación y su patrono: que el trabajo, en tanto que ese trabajo es negocio, será suficiente para pagar al patrono un beneficio sobre su capital y una compensación por su riesgo; en una palabra, que el obrero produciría un beneficio igual al salario. Todo lo que exceda de eso es un impuesto directo que se convierte en arbitrario si su monto se deja a la voluntad o placer de otro».

Pero Burke va más lejos. No sólo es imprudente la intervención de una legislatura ignorante entre amo y criado. Por una feliz coincidencia de circunstancias, sus intereses son siempre idénticos. «En el caso del agricultor y el jornalero —Burke insistía—, sus intereses son siempre los mismos, y es absolutamente

imposible que sus contratos libres sean onerosos para cualquiera de las partes. Interesa al agricultor que el trabajo del jornalero se haga con eficiencia y prontitud; y eso no puede ser a menos que éste se halle bien alimentado y provisto de lo necesario a la vida animal, de acuerdo con sus costumbres, para que pueda mantener el cuerpo en pleno vigor, y la mente alegre y animada». De esto obtiene conclusiones definitivas. Toda la agricultura, piensa, «radica en un orden natural y justo». Intervenir en él es imprudente majadería, pues perjudica al mismo jornalero. «Al jornalero, por consiguiente, interesa primera y fundamentalmente —cree— que el agricultor obtenga un lucro redondo sobre el producto de su trabajo. La proposición se evidencia por sí misma, y sólo la malevolencia, perversidad y pasiones mal gobernadas de la humanidad, y en especial la envidia que se tiene a la prosperidad de los otros, puede impedir que se vea y reconozca esto, con gratitud al benigno y sabio Dispensador de todas las cosas, que obliga a los hombres, quieran o no, a perseguir sus propios y egoístas intereses, a unir el bien general a su éxito individual». Se deduce que debía dejarse a las cosas que tomasen su dirección lógica. Burke cree que el poder político no es igual que el poder económico. «Sin duda que el monopolio de autoridad es, en todo caso y en cualquier grado, un mal; mas ocurre lo contrario con el monopolio de capital. Es un gran beneficio, y en particular para el pobre». Nuestra misión, por consiguiente, es clara cuando, a consecuencia del funcionamiento de este plan, sobreviene la desgracia. Deberíamos «resistir varonilmente toda idea, especulativa o práctica, de que está dentro de la competencia del gobierno, tomado como tal, o aun de los ricos, suministrar a los pobres esas cosas necesarias que la Divina Providencia se ha servido retirarles por un momento. Nosotros, el pueblo, deberíamos ser conscientes de que no es en destrozar las leyes del comercio, que son las de la Naturaleza, y consecuentemente, las de Dios, en lo que debemos poner nuestra esperanza de poder

ablandar el disgusto divino y remover cualquier calamidad que suframos, o que pese sobre nosotros».

Con este criterio, Burke puede, con cierta confianza, prescribir los límites de la acción del Estado, aunque admite, como siempre admitió, que sus principios ofrecen excepciones, «muchas permanentes, algunas ocasionales». «El Estado —escribió— debe limitarse a lo que al Estado se refiere, o a las criaturas del Estado, es decir, al establecimiento exterior de su religión; su magistratura; sus ingresos; su fuerza militar por tierra y mar; las corporaciones que deben su existencia a su acción: en una palabra, a todo lo que es *verdadera y propiamente público*; a la paz pública, a la seguridad pública, al orden público, a la prosperidad pública. En su política preventiva debe ahorrar sus esfuerzos y emplear medios, mejor pocos, infrecuentes y fuertes, que muchos y frecuentes y, por supuesto, a medida que ellos multiplican su debilidad, la acción política se tuerce, empequeñece y debilita». Debe añadirse que Burke no niega la necesidad de ayudar a los que no pueden «reclamar nada de acuerdo con las reglas y principios de la justicia». Pero nada tiene que ver esto con el Estado; pertenece a la «jurisdicción de la piedad». «En este asunto —cree Burke— el magistrado nada tiene que hacer en absoluto; su ingerencia es una violación de la propiedad, cuyo resguardo es su misión». No duda que los cristianos tienen la obligación de la caridad para con los pobres, pero éste es un asunto privado que no concierne al Estado. Aun el clamor de la necesidad no entraña atención política. «El grito de la gente en ciudades y pueblos, aunque desgraciadamente (por temor a su multitud y unión) el más tenido en cuenta, debería, de *hecho*, ser el *menos* atendido en este asunto; pues los ciudadanos ignoran por completo los medios por los cuales deben alimentarse, y contribuyen poco o nada, excepto de modo muy indirecto, a su propia manutención. Son verdaderos *fruges consumere nati*».

A grandes rasgos, éste es el «sencillo sistema de libertad natural» que se recomendaba a los pensadores políticos predominantes del siglo XVIII. Esto explica por qué el Brown del *Estimate* creyó insignificante al pueblo para modelar la vida de una sociedad. «Las maneras y principios de los que dirigen —escribió[63] —… no de los que son gobernados, … siempre determinarán la fuerza o debilidad y, por lo tanto, la continuación o disolución del Estado». Ello explica, también, por qué De Lolme admitiría que el único derecho del hombre humilde era el de ser gobernado. «Una participación pasiva —creía[64]— era la única que podía, con seguridad para el Estado, confiársele», pues «la mayoría de los que componen esta multitud, ocupados con el cuidado de procurarse su subsistencia, ni tienen tiempo libre suficiente, ni aun, como consecuencia de su imperfecta educación, ese grado de información necesaria para funciones de esta clase». Ello explica también por qué Blackstone suponía que los Estados del reino coinciden con los poseedores de propiedad. La Cámara de los Lores existe como una cámara separada para impedir que se usurpe el privilegio de la nobleza; los «comunes consisten de todos aquellos hombres de propiedad que no tienen asiento en la Cámara de los Lores».[65] Ello explica, sobre todo, las sorprendentes *Reasons for contentment addressed to the Labouring Part of the British Public*, de Paley, en que el eminente eclesiástico puede probar, por lo menos para su propia satisfacción, que no solamente las «necesidades de la pobreza (si la condición de la parte trabajadora de la humanidad debe llamarse así) no imponen penalidades, sino placeres»; y trata con sentimiento de las miserias de los ricos con su «gastada y cansada» sensibilidad, su «existencia lánguida y saciada». El camino de Burke a Paley era más directo de lo que es placentero admitir.

El siglo XVIII, sin duda, contiene, también, una tradición ajena. La influencia de las ideas francesas y el ataque de Jorge III a la constitución se combinaron después de la mitad del siglo para

despertar un radicalismo más profundo.[66] También a esto contribuyó hondamente la Revolución norteamericana. Pero el verdadero efecto de todo esto fue, por lo pronto, superficial y no profundo. Price y Priestley, Cartwright y Jebb, que fueron sus principales exponentes, se preocupaban, después de todo, más de formas políticas que de la sustancia social que éstas implicaban. Los dos primeros objetaban que se excluyera a los no conformistas de una participación plena en la ciudadanía. Su hostilidad hacia la base estrecha en que descansaba entonces el Parlamento los condujo a insistir sobre la teoría de la soberanía popular, con la inferencia que se hizo resaltar especialmente en 1776 y 1789, del derecho del pueblo a desaforar a sus regidores por mal gobierno. Pero ningún testimonio sugiere que su radicalismo tuviese algún contenido social. Nada de lo que dijeron indicaba la admisión de la relación entre la propiedad y el poder. Por el contrario, lo que les llevaba al campo de los reformadores fue más bien su idea de que los importantes intereses de la propiedad eran gobernados sin el consentimiento de éstos. Pueden leerse los trabajos de ambos sin encontrar en ello sentido alguno de la existencia de un problema social. La libertad para ellos es la libertad política y civil; con lo que quieren decir, efectivamente, el derecho a ser elegidos y un plan cabal de tolerancia religiosa. Ambos habían aceptado los principios generales de Adam Smith, sin darse cuenta de que dejaban insolutos los problemas básicos. Ambos difieren de Burke no tanto en la base de sus pensamientos políticos como en las consecuencias que sacaron de ella a la luz de sus intereses religiosos especiales.

Lo que en verdad es singular en el pensamiento político inglés de este periodo es la ausencia de todo sentido, al menos en una expresión notable, de lo que implicaba el problema social. Los principales comentarios de la época sobre éste son un panfleto apenas conocido de William Ogilvie,[67] algunas reflexiones dispersas del doctor Wallace, las notas satíricas de Mandeville en su

Essay on Charity Schools. En verdad, lo más notable es que la exposición más implícita del problema al que la época había de hacer frente procedió de esa *Vindication of Natural Society*, en la que Burke buscó destruir los ataques contra el orden social por una *reductio ad absurdum* del caso en contra del mismo. Había escrito: [68] «En un Estado de sociedad artificial, es una ley tan constante e invariable la de que disfrutan del menor número de cosas quienes más trabajan; y tienen el mayor número de goces los que no trabajan en absoluto. Un estado de cosas así es extraño y ridículo más allá de toda expresión». Pero Burke pasó toda su vida defendiendo exactamente ese estado de cosas «extraño y ridículo» por la razón de que él mismo advirtió de que «el político os dirá gravemente que su vida de servidumbre descalifica a la mayor parte de la raza humana para una búsqueda de la verdad, y los dota de ideas mezquinas e insuficientes. Esto no es sino demasiado cierto; y es una de las razones por las que censuro tales instituciones». Pero en su vida política activa ejemplificó exactamente al político que ataca aquí.

La verdad es que el problema del poder de la propiedad en el Estado no entró en la especulación política inglesa hasta la Revolución francesa. Por supuesto que se le conocía como problema; cogieron atisbos de su significado periodistas como Gordon, poetas como Goldsmith, James Thomson y Crabbe, novelistas como Fielding. Pero nada hay semejante a la extraordinaria discusión que tuvo lugar en Francia. No hay un Linguet inglés, ni un Meslier, ni un Mably o un Morelly ingleses. La libertad relativa de los ingleses comparada con la de sus vecinos del Continente, los grandes triunfos imperiales de la época, la elevación del nivel de vida, todo significa que la nación en conjunto estaba contenta con su suerte y, salvo en detalles, no estaba dispuesta a volver a abrir las condiciones del contrato que Locke había definido. Cuando las clases obreras, después de 1789, empezaron a ser conscientes de sus derechos, tuvieron que examinarlos en la

atmósfera de inseguridad y guerra engendrada por la Revolución francesa. Su impulso fue fatal a toda generosidad de carácter. Los hombres prósperos estaban dispuestos, como dijo Canning a Lord George Bentinck,[69] a pagar el importe de la Ley de Beneficencia como una salvaguarda contra la rebelión; más allá de eso no quisieron ir por cerca de cuarenta años. Y en aquellos años, los aspectos peores del «sencillo sistema de libertad natural» estaban, por decirlo así, congelados en un código.

Los chispazos de penetración compasiva de Burke degeneraron al fin en la untuosa complacencia del obispo Watson y de Hannah More. La visión predominante era la de Eldon y Sidmouth, de Braxfield y de Ellenborough. Cuando, después de Waterloo, Inglaterra empezó a despertar de su largo ataque de reacción, los principios del liberalismo económico se habían convertido en una norma para los propietarios, con la aplicación de la cual no tenía relación el bienestar de las masas. Pues para entonces la venida del sistema fabril había creado el proletariado urbano; en gran parte se había arrojado del campo al trabajador agrícola; y éstos, para liberarse, tenían que desarrollar una nueva filosofía social en que fundar sus demandas.

Una doctrina que empezó como método de emancipación de la clase media se transformó después de 1789 en un método de disciplina para la clase trabajadora. La libertad contractual que buscaba emancipó a los propietarios de sus cadenas; pero en el logro de esta libertad estaba envuelta la esclavitud de quienes sólo podían vender su fuerza de trabajo. El expediente doctrinario más sencillo justificó la victoria de los conquistadores. Declararon que su libertad era también la de la nación; insistieron en que no podrían perseguir sus intereses propios sin satisfacer al mismo tiempo los de quienes de ellos dependían. He tratado de señalar que esa concepción estaba implícita en la enseñanza prácticamente de todos los que deseaban especular sobre asuntos de constitución social. Cuando debieron enfrentarse a los frutos de

su filosofía, tuvieron escasa dificultad en reconciliarse con sus consecuencias. O bien, como los autores de la resurrección evangélica, predicaron al pobre una doctrina que hacía de la resistencia a la miseria social un ataque contra la providencia de Dios; o, como Pitt y sus sucesores, aterrorizaron a sus críticos sometiéndolos por una aplicación inflexible del poder coercitivo del Estado. En 1806 Patrick Colquhoun[70] puso en una forma concisa la justificación que les satisfacía: «Sin una gran proporción de pobreza no puede haber riqueza, puesto que las riquezas son el producto del trabajo, en tanto que éste sólo puede provenir de un estado de pobreza. La pobreza es aquel estado y condición en sociedad en que el individuo no tiene sobra de trabajo almacenado, o, en otras palabras, ni propiedad o medios de subsistencia, sino los que se derivan del ejercicio constante de la industria en las diversas ocupaciones de la vida. La pobreza, por lo tanto, es un ingrediente necesarísimo e indispensable en la sociedad, sin el cual las necesidades y comunidades no podrían existir en un estado de civilización».

Era una perspectiva consoladora, por lo menos para quienes habían escapado de algún modo a la esclavitud de la pobreza. Y caracterizó a la época, por lo menos desde el tiempo de Mandeville. Para justificar sus resultados podrían ofrecerse las más variadas explicaciones; todas las cuales servían como una escuela para disciplinar a los pobres a su suerte. Quizá la más sencilla fue la conclusión característica del doctor Johnson de que la subordinación es necesaria a la sociedad; la más fea, la promesa metodista, tan incesantemente urgida por Wesley y sus colegas, de la salvación en el otro mundo a cambio de una obediencia pasiva en esta vida.[71] Pero ninguno expuso los motivos del nuevo concepto tan bien o tan sucintamente como Arthur Young. Un observador cuidadoso, un hombre de temperamento humano y liberal, deseoso de experimentar, capaz, como en su relato de Francia, de ver que los movimientos revolucionarios son a veces

el resultado inevitable del mal gobierno, había revisado la escena inglesa con más exactitud que cualquier otro escritor de su época. En 1771 escribió:[72] «Todo el mundo, a no ser un idiota, sabe que debe mantenerse en la pobreza a las clases bajas, o de lo contrario jamás serán laboriosas». Ése es un aspecto del liberalismo inglés que explica no poco de su historia en los cien años siguientes.

IV

La carencia de toda nota original es el rasgo sobresaliente del pensamiento político inglés del siglo XVIII. Las personas estaban demasiado satisfechas con sus conquistas para salirse de las gastadas líneas tradicionales; aun los radicales retroceden directamente a la corriente principal del liberalismo del siglo XVII. En Francia sucede lo contrario. Tenemos una filosofía política tan rica y varia que ninguna generalización puede hacerle justicia. Hay un liberalismo conservador, como en Montesquieu. Hay un comunismo utópico, construido sobre una defensa ética de la igualdad, cuyos representantes más conocidos, pero de ningún modo únicos, son Mably y Morelly.[73] Meslier permanece solo, como revolucionario enérgico y convencido; mas existe una curiosa unión entre los fundamentos de sus ideas y ese determinismo económico cuyo carácter pesimista hizo a Linguet reaccionario por no atreverse a esperar. Rousseau permanece aparte de todos ellos. Radical en teoría, aun con un matiz proletario en su pensamiento, añadió poco a su tiempo en recomendaciones positivas. Su genio peculiar sirvió menos para determinar lo que los hombres pensaban en asuntos de constitución social, que para perturbar sus mentes tan profundamente, que les dio nuevas bases para su pensamiento. Encarnó en sí mismo todo el disgusto y descontento de su tiempo. Enseñó a los hombres a ver sus errores con nueva intensidad. Pero no es fácil decir si su influencia, en conjunto, fue radical o conservadora. Si Marat y Robespierre fueron sus discípulos en una generación, Hegel y Savigny figura-

ron entre los mayores de la siguiente, y el nexo entre él y la reacción romántica es, por supuesto, directo y profundo. Aquí, como invariablemente en la historia, la búsqueda de alguna fórmula sencilla está destinada a violentar los hechos.

Voltaire es, sin embargo, el representante más caracterizado del pensamiento político francés de la época.[74] Aquí, como sucede tan a menudo, no inventó nada; pero aquí, como con tanta frecuencia ocurre también, representó el pensamiento de su tiempo con notable exactitud. Era típico del carácter de su época en su creencia de que estaban próximos grandes acontecimientos. Lo fue también en su pasión no tanto por los fundamentos de la política, como por el remedio concreto al error concreto. Voltaire es el reformador social *par excellence*, descuidado acerca de la consistencia y hechura de sistemas; afanoso de conseguir resultados prácticos inmediatos. Es el corredor de las ideas; no el arquitecto de un sistema. Aunque está enterado de la importancia de las ideas generales, se amedrenta ante el precio de su aplicación. Tolerante, invenciblemente liberal, ecléctico, había algo en él que le advertía siempre que la política es una filosofía de segunda clase. En el fondo de su mente estaba siempre el sentimiento de que podía pagarse un precio demasiado elevado por la lógica de la justicia. Era un propietario para quien la conservación del orden era la primera ley de la naturaleza. Deseaba con ansia los adelantos que pudieran conseguirse sin riesgo para los cimientos del Estado. Reconocía, con esa sensibilidad para el ambiente que no era la menor de sus grandes cualidades, que los cimientos a su alrededor estaban minados. Esto es por lo que no estaba dispuesto a patrocinar cualquier filosofía que pudiese aumentar los peligros que percibía.

Es, por supuesto, verdad que, en sentido esencial, la política era asunto secundario para Voltaire. Los cambios que él recomendó eran siempre incitados en el fondo de su propia insistencia sobre *je n'entre point dans la politique… la politique n'est pas mon*

affaire, je me suis toujours borne à faire mes petits efforts pour rendre les hommes moin sots et plus honnêtes.[75] Ésa era la realidad íntima de Voltaire. No estaba interesado en la formación de una ideología, sino en el logro de los progresos posibles. Sentía casi el desprecio de Burke por los hombres que hacen sistemas políticos desde el sillón de su despacho. Creía que su tarea era atacar el fanatismo y la superstición, luchar por reformas que presentaban alguna posibilidad de realización. No fue nunca el teorizar el aspecto de su trabajo en que puso mayor interés, si bien en ocasiones no se abstuvo de hacerlo; está claro que en su preocupación por las ideas generales encontró la debilidad principal de Montesquieu y Rousseau. Voltaire representa, en su aspecto mejor, la concepción normal del burgués bueno y humanitario de su generación, quien reconoce la existencia de un profundo error y ansía el mejoramiento compatible con la seguridad de su propio bienestar. Pero en el fondo de su mente hay siempre un temor a ir demasiado lejos, en el sentido del cambio, temor a que, una vez que las compuertas se abran, no quede nada en pie al desbordarse la marea. Busca, en consecuencia, condiciones de acomodamiento que convengan a las necesidades inmediatas. Cierra su mente a las conclusiones de más fondo con las que resulta demasiado arriesgado enfrentarse.

No encuentra argumento contrario al republicanismo o la democracia, aunque rara vez encuentra a los hombres dignos de gobernarse a sí mismos. Sabe que el sistema francés degrada la estatura humana: «Un ciudadano de Amsterdam —escribió[76]— es un hombre; un ciudadano a unas pocas millas de distancia de allí no es más que una bestia de carga». Pero es profundamente monárquico en cuanto a Francia concierne, y temía la tiranía del hombre de leyes más de lo que temía la del rey. Contó a St. Lambert:[77] «Yo más bien obedecería a un hermoso león que es por nacimiento mucho más fuerte que yo, que a doscientas ratas de mi propia especie». Desea, por supuesto, la libertad civil

según el modelo inglés; nunca confunde la monarquía con el despotismo. Un sistema constitucional como el de Inglaterra, «republicano realista», como él lo llamó, habría satisfecho sus principales aspiraciones políticas.[78]

Pero si Voltaire se preocupa apasionadamente por la libertad civil bajo un sistema constitucional, también es el gran propietario con escrupuloso miramiento a sus derechos. Odia el fanatismo religioso; pero está seguro de que la religión es necesaria para el pueblo si los ricos no se quería que fueran asesinados en sus lechos. Para fines sociales necesitamos la concepción de un Dios que premie el bien y castigue el mal. *Je veux* —escribió en el *A. B. C.*[79]— *que mon procureur, mon tailleur, ma femme même croient en Dieu, et je m'imagine que j'en serai moins volé et moins cocu*. El dios de Voltaire es una necesidad social para el mantenimiento del orden; sin él no habría freno a la conducta de los hombres. *Quel autre frein* —escribió[80]—, *pouvait-on mettre à la cupidité, aux transgressions secrètes et impunies, que l'idée d'un maître éternel qui nous voit et qui jugera jusqu'à nos plus secrèts pensées*. Por la misma razón predicó a la vez libertad de la voluntad e inmortalidad del alma. No aceptaba ninguna como principios metafísicos; pero, como dijo a Helvetius,[81] las consideraciones sociales hicieron perentorio que ambos debieran defenderse como si en efecto fuesen verdad.

Voltaire no cree que, en un sentido esencial, la igualdad tenga aplicación alguna. Es una mera quimera la propiedad igual; sólo podría alcanzarse con una expoliación injusta.[82] Escribió que «es imposible en nuestro mundo infeliz que los hombres que viven en sociedad no estén divididos en dos clases: ricos y pobres».[83] Sin los pobres, en efecto, no podría haber civilización; la sociedad puede sobrevivir porque el hombre ha de trabajar. No somos igualmente talentosos, y la propiedad, en general, es un premio concedido al talento. Pretender que los hombres son miembros iguales de la sociedad, que, como dijo Jean Jacques, un soberano estuviera dispuesto a casar a su hijo con la hija del verdu-

go, es simplemente la charlatanería de un salvaje.[84] La subordinación es una necesidad social; y los ricos compensan a la sociedad por las oportunidades que abren a los pobres. En todo caso, se exagera mucho la relación entre las riquezas y la felicidad, pues un pastor es con frecuencia más feliz que un rey.[85] Deberíamos dar a los pobres la oportunidad de hacerse ricos; pero no es necesario más.

En verdad que tiene un desprecio profundo para la gente común; es el origen de todo fanatismo y superstición.[86] Si a veces escribe con entusiasmo acerca de las posibilidades de la educación nacional, en general no cree que valga la pena. La *canaille*, «multitud porcina» de Burke, no es «digna» de ilustración.[87] Al prohibir La Chalotais los estudios educativos para el trabajador, le congratuló.[88] «Sobre mi tierra —escribió— quiero jornaleros y no clérigos tonsurados». Dijo a Damilaville que la perpetuación de las masas sin instrucción era esencial y que pensaría lo mismo todo el que poseyera una propiedad y necesitara criados;[89] y aun escribió a D'Alembert que todo esfuerzo gastado en instruir al criado y al zapatero era sencillamente perder el tiempo.[90] No importaba que el sastre y el tendero permanecieran bajo el dominio de la Iglesia si hombres como los filósofos eran libres para especular. Tenía de veras miedo a las consecuencias sociales de la ilustración popular: «Todo está perdido cuando el pueblo se mezcla en la discusión» —escribió[91]—. Es cierto que quiere que el poder de la razón se extienda poco a poco desde los ciudadanos importantes hasta las clases más pobres, y que en una carta a Linguet parece creer que el artesano calificado es capaz de instrucción. Pero lo esencial de Voltaire es un profundo respeto para el orden establecido, cuyos principios no está dispuesto a que perturbe un escrutinio demasiado drástico o demasiado amplio.

Y esto es tanto más evidente cuanto más de cerca se examina su programa de reforma. En términos generales, los cambios que

pedía eran los de la próspera burguesía. Deseaba libertad; pero también deseaba una libertad compatible con oportunidades máximas para los propietarios. Escribió una defensa ardiente del lujo, bajo el influjo de Mandeville.[92] En el crecimiento del comercio vio un beneficio social independiente de la distribución de sus resultados. Protestó contra la legislación suntuaria como una violación de los derechos de propiedad. Su requisitoria contra la Iglesia se funda en gran parte en la incompatibilidad entre la disciplina de ella y la prosperidad nacional. Su interés por los pobres no llegaba más allá de un deseo piadoso por mejorar su suerte en lo más indispensable. Nada hay en él de la indignación apasionada contra un orden social injusto que constituye la clave del pensamiento de Rousseau; ni siquiera tuvo esos momentos que Diderot conoció, en los que estaba dispuesto a dudar de si un hombre de sentimientos podría aprobar alguna vez el irracionalismo de la vida social. El mundo que él deseaba constituir era, por supuesto, un mundo infinitamente mejor que el que había heredado. Pero en mucho las mejoras habrían de limitarse en sus beneficios a los propietarios. Más allá de las necesidades de éstos, no penetraba, como un principio activo y consistente, su liberalismo.

Y esto es verdad del cuerpo principal de pensadores asociados al movimiento que dirigió. No hay duda de que en Diderot existe un profundo radical; en él es una explosión emocional e inconstante, más que un principio intelectual ponderado. Atacó las proposiciones de Helvetius para aminorar la desigualdad; dijo que perjudicarían la propiedad y destruirían toda actividad. Despreciaba al hombre ordinario. *L'homme peuple* —escribió[93]— *est le plus sot et le plus méchant de tous les hommes; se dépopulariser ou se rendre meilleur, c'est la même chose*. Hace los derechos de propiedad tan absolutos como más pueda imaginarse. Escribió[94] que «los hombres que en sociedad tienen bienes poseen una porción de la riqueza general de la que son amos en absoluto, sobre la que tie-

nen los poderes de un rey para usarla o abusar de ella a discreción. Un ciudadano particular puede, a su antojo, cultivar su tierra o no cultivarla, sin que el gobierno tenga ningún derecho a inmiscuirse en la cuestión. Pues si media en los abusos de la propiedad no tardaría en mediar también en sus usos. Toda noción verdadera de propiedad o libertad acaba cuando esto suceda». Es bien conocido su entusiasmo por Mercier de la Rivière; su respeto general por los fisiócratas era verdadero. Difiere, en verdad, de Voltaire en su repugnancia por el lujo y su negativa a creer que la pobreza y la felicidad fuesen compatibles con facilidad. Hay en él duros ataques contra la injusticia del orden social contemporáneo que casi reflejan el espíritu de Rousseau. Pero, en general, la concepción económica de Diderot era en mucho la de los fisiócratas. Sufría sentimentalmente por los pobres; mas no tenía crítica que hacer a los fundamentos generales de la doctrina económica liberal.[95]

Creo que no afectan a esta conclusión la importancia de ensayos como el *Entretien de l'aumonier et d'Orou*, o el más famoso *Supplément au voyage de Bougainville*,[96] en los que Diderot parece sobrepasar a Rousseau en su ataque a los cimientos de la sociedad civilizada. Pues aun cuando se lean en conjunción con algunos de sus artículos más radicales de *L'Encyclopédie*, montan a poco más que a una esperanza piadosa por que las cosas lleguen a mejorar. Es difícil ver en el programa de Diderot algo más que imposición progresiva, distribución más equitativa de la riqueza, menos lujo, gran cariño a los pobres, una atención mayor a la educación. El juicioso del *Supplément* no pide cambio alguno fundamental: «Atacaremos las leyes malas —dice Diderot[97]— hasta que sean reformadas; debemos obedecerlas entretanto. Quien por su propia autoridad infrinja una ley mala, autoriza a todo el mundo a infringir la buena. Hay menos inconveniente en ser un loco entre los locos, que estar solo con su propia sabiduría». En realidad, lo que se ha llamado el socialismo de Dide-

rot no es, en el fondo, otra cosa que el sentimiento de la duda que toda mente generosa y sensible debe tener ante los contrastes despiadados que nos presenta la sociedad. Esto lleva a Diderot a hacer un gesto de protesta moral contra su resultado; no le lleva a más. De Helvetius puede decirse con justicia otro tanto. Aun cuando su observación de que para el pobre no es más difícil soportar el trabajo moderado que para el rico el aburrimiento, sugiere que para Helvetius[98] el problema social era un problema intelectual sentido superficialmente —la bondad compasiva de un *grand seigneur*—, se muestra intranquilo ante las condiciones con que se enfrenta. Le disgustan el lujo y una desigualdad demasiado grande en la situación económica; arguye que conduce a la ruina de los Estados. Pero no tiene remedio que sugerir, excepto una difusión de la calidad de propietario, ni método para conseguir este fin, salvo confiar en que una legislación sabia lo obtenga. Cree que sería justo redistribuir la propiedad del suelo; pero tal plan «es improcedente porque viola el derecho de propiedad, la más sagrada de todas las leyes». Escribe que «la propiedad es el dios moral de los imperios». Hace posible la unidad del Estado. Es una de esas leyes sin las cuales la sociedad no puede conservarse. Por lo tanto, a lo que debemos aspirar es a la igualdad de felicidad, y en un país bien regido ésta se puede alcanzar, por fortuna, sin ningún cambio básico en la naturaleza de las disposiciones económicas.

Helvetius es un liberal indispuesto a afrontar las consecuencias del cambio; el barón D'Holbach es, en principio político esencial, conservador en su concepción.[99] Puede admitir, igual que tantos de su generación, que el sistema de gobierno es pernicioso, tanto que hace a los hombres criminales a su pesar. Dice que la verdadera riqueza de un Estado consiste en la comodidad de los más, no en la opulencia de unos pocos. Importa más que el pueblo tenga pan que un monarca tenga sus palacios amueblados con lujo. En toda sociedad existe entre los ricos la tendencia a

acaparar todo lo que puedan. Desea más caridad, y talleres en los que los pobres laboriosos puedan hallar los medios para vivir. Pero favorece la desigualdad. Cree inevitable la división entre ricos y pobres. Tiene miedo a cualquier medida que pueda atacar o poner en peligro el sagrado principio de la propiedad privada. En el fondo, no es injusto decir que mientras el espectáculo de la miseria social le causa intranquilidad, ante las consecuencias de ella sólo tiene un gesto de desaprobación moral. El ataque de Rousseau a los cimientos sociales defectuosos le afectó profundamente, como a la mayoría de los pensadores de su tiempo. Pero su respuesta al reto de Rousseau ocupa un lugar muy limitado en su obra, y se limita a señalar la existencia del mal sin intentar escudriñar con profundidad o sistema para encontrar el remedio.

Puede decirse que esta actitud es muy característica de la época. Sin duda es cierto que existe inmensa preocupación por los problemas sociales; sólo sobre el problema de los pobres hay una vasta literatura llena de profundo sentimiento y no poca ingeniosidad inventiva. Pero cualquier análisis de esta literatura no revela deseo de abordar la cuestión central de la propiedad privada. Hay panegíricos del espíritu de igualdad y del deber de los ricos de ser generosos con los pobres; es notable, por ejemplo, que el arzobispo de París tuviese que desautorizar a algunos de sus cléricos por un radicalismo excesivo a base de ese respeto. Aún existe un gran número de planes, algunos elaborados con gran detalle, para la construcción de talleres nacionales, en los cuales los pobres sin trabajo pudiesen encontrar un medio de vida; pero se les concibe siempre, aun por los más radicales, sobre la base de que los salarios que se paguen en ellos nunca deben estar a un nivel que perjudique la demanda de la empresa privada.

En una palabra, los pobres deben pagar el costo de su pobreza. Los pensadores liberales de la época ansían mitigarla; pero tal ansia es el límite de sus esfuerzos. Aun cuando, como Mably, se defienda un sistema comunista de organización social, siempre es

en la inteligencia de una admisión implícita de que se describe un sueño imposible. Aun, de nuevo, cuando Linguet describe con despiadada claridad las raíces de la *malaise* que la civilización está sufriendo, y predice que de la miseria de los pobres surgirá un nuevo Espartaco, indica que no tiene remedios que aconsejar. Elogia el despotismo de Oriente porque al lograr, como lo hace, una obediencia ciega del pueblo, conserva la seguridad del Estado. Él dijo a Voltaire que, en su concepto, un conocimiento de las artes y de las letras era peligroso para la clase trabajadora. «La condición de la sociedad —escribió[100]— le condena a usar sólo de su fuerza física. Todo se perdería tan luego supiera que tenía cerebro». Linguet, en una palabra, predijo que la injusticia social implicaba una catástrofe inevitable; pero no sabía cómo impedirla, y estaba convencido de que ninguna ventaja podía resultar de la destrucción del viejo orden. Con más vigor y decisión que cualquier otro francés antes de la Revolución, excepto Meslier, rasga el velo que oculta las monstruosidades de aquél. Mas se limita al terminar su análisis a levantar los hombros.[101]

Los críticos franceses del antiguo régimen, en resumen, trataron de conseguir dos cosas. Francia necesitaba una constitución que restableciera el equilibrio entre un sistema político gastado y una distribución nueva del poder económico; ellos, con energía sin par, trataron de bosquejar lo que debería ser el sistema. Al construirlo, también trataron de libertar sus cimientos culturales de la prisión en que la religión organizada todavía quería confinarlos. Eran hostiles a la Iglesia y a la aristocracia; eran los críticos de quienes vivían en sociedad sin trabajar en su beneficio; a menudo se compadecían con generosidad de los sufrimientos del poder. Pero no estaban listos a enfrentarse seriamente con su problema, excepto en función de la caridad. Eran incapaces de discernir detrás del Tercer Estado un Cuarto con derechos tan amplios, aunque con intereses distintos, como los de la burguesía. Suponían que su emancipación propia implicaba también

ventajas para los trabajadores, y quedarían satisfechos así. No vieron la manera de que el problema de la pobreza pudiera resolverse, y, caridad aparte, alejaban sus ojos de él. La actitud efectiva de ellos la resumió Voltaire con su acostumbrada precisión. «Es inevitable —escribió en el *Diccionario filosófico*[102]— que la humanidad debe estar dividida en dos clases con muchas subdivisiones: los opresores y los oprimidos. Afortunadamente, la costumbre, la necesidad y la falta de ocio impiden a la mayoría de los oprimidos darse cuenta de su condición. La guerra civil estalla cuando lo sienten, guerra que sólo puede acabar en la esclavitud del pueblo, puesto que el poder soberano del Estado es el dinero». Otro pasaje en *El siglo de Luis XIV* recalca la misma actitud. «El peón, el obrero —escribió Voltaire[103]—, debe limitarse a lo necesario para trabajar; tal es la naturaleza del hombre. Es necesario que ese gran número de hombres sea pobre, pero no que sea miserable».

Un crítico eminente ha hecho notar que nadie puede leer la discusión del problema económico por Voltaire sin percibir que tampoco a él le satisfacen sus propias conclusiones. Eso explica a la vez sus evasivas y su cinismo, la ausencia en sus análisis de esa noble indignación que despliega siempre que tiene que atacar la intolerancia. La aclaración es justa, si bien debería añadirse que su aplicación no se limita a Voltaire. A todo el liberalismo francés del siglo XVIII lo impregna un carácter similar. Sus exponentes estaban pidiendo, en efecto, la emancipación del país; pero cuando se consagraban a los detalles de su programa, su imaginación limitaba su radio de acción a las libertades que buscaban las personas acomodadas. Más allá de esto no estaban dispuestos a ir. Resulta complicada su justificación. En parte, como ellos habían explicado, si evitaban la conclusión justa, se enfrentaban con la obligación de ser generosos; en todas sus discusiones ocupa una gran parte el que el Estado provea a los pobres. En parte, de nuevo, eran extraordinariamente individualistas por temperamento.

Sabían que el Estado era arbitrario, corrompido, incompetente. Trataron de libertarse de su dominio para trazar límites a sus actividades, para no caer otra vez bajo su dominio en una nueva forma. En parte, también, temían y desconfiaban de las clases trabajadoras. Temían su ignorancia y su salvajismo; desconfiaban de su capacidad para hacer una contribución valiosa al Estado. Ellos mismos, de la nada, se habían convertido en todo; les parecía que su obligación hacia la sociedad era, sobre todo, traducir sus títulos morales en derechos legales. Expusieron su alegato en términos universales, porque para triunfar necesitaban, como los reformistas ingleses de 1832, la ayuda de la clase trabajadora. Pero tampoco concebían, como los reformistas ingleses medio siglo más tarde, que su victoria podía significar la emancipación de esa clase. Su idea era bastante inteligente si nos damos cuenta de que los trabajadores organizados no fueron conscientes de sus derechos hasta mediados del siglo XIX. Una clase solamente entra en la historia cuando se constituye en quejoso ante su tribunal. Sólo la burguesía estaba en esta posición en el siglo XVIII; por eso fueron raros los pensadores que pudieron ver que la conquista de sus aspiraciones revolucionarias sería una fase del progreso humano y no el final de éste. El liberalismo francés, con gran fuerza e intuición, formuló las demandas del nuevo reclamante a los derechos humanos, sin ver que, cuando hubieran sido satisfechas, no harían sino establecer las condiciones para el nuevo conflicto. Pero es condición de la historia cegar la visión de los hombres al destino del esfuerzo humano. Quizá camine un trayecto mayor porque no conoce el término de su viaje.

V

Nada como la Revolución misma confirma de modo más concluyente el juicio aquí expuesto. Ya sea que tomemos la composición de la Asamblea Nacional, el carácter de los *Cahiers de Doléances*, las leyes que marcan el curso de la Revolución hasta el advenimiento de Napoleón, o el gran número de panfletos o dia-

rios que en sus días brotaban sin fin, estamos observando en todo la afirmación que hace la clase media de su propia esencia, y en la que no hallan lugar efectivo las necesidades de los trabajadores. El caballero Moret, que escribió en 1789, tiene una frase que describe exactamente la posición: «Estamos equivocados al pensar que el Tercer Estado es una sola clase; está compuesto de dos clases, de intereses diferentes y aun opuestos».[104]

En la práctica se excluyó a la clase trabajadora de las asambleas electorales que elegían los diputados, pues se limitaron a los contribuyentes. No existe testimonio de reuniones de la clase trabajadora, o de la exploración de sus necesidades. Los hombres elegidos, como en París, por ejemplo, eran principalmente profesionales menores, abogados y médicos. Si los industriales se quejaban en nombre de la clase obrera de su baja representación, su actitud supone, como Jaurès ha señalado,[105] una identidad de intereses entre el patrono y el trabajador. Nada encontramos en los *Cahiers* que considere el interés especial del último; y todas sus proposiciones acerca de los pobres quedan en ese plano de la filantropía que se interesa, sobre todo, en medidas de auxilio que no dañen los derechos sagrados de la propiedad. La actitud hacia las organizaciones obreras, que la Ley de Chapelier resumió más tarde, es, en esencia, una continuación de la hostilidad hacia ellas que caracterizó a los parlamentos del viejo régimen. Es sintomático de su carácter el que en Languedoc, por ejemplo, los patronos pidieran que todo obrero que deseara trabajo estaría obligado a dirigirse a la organización patronal. Y nadie puede leer en los *Cahiers* la defensa insistente del derecho burgués de propiedad como adversario del privilegio feudal y aristocrático, sin ver la limitada experiencia y necesidad que ellos representan. Temen la quiebra, puesto que esto perjudicaría a mucha gente de la clase media con riesgo para los fondos. Necesitan una constitución que acabe con el régimen arbitrario y el privilegio, sobre todo en asuntos fiscales. Desean que la nación, por medio de sus propios

representantes, controle el sistema de tributación. Piden libertad civil y política, según los filósofos les habían enseñado a entender estas cosas; pero el fin a conseguir es la liberación de la agricultura y el comercio de las trabas que limitan los derechos de propiedad. Siempre que surgen cuestiones referentes a la protección del trabajador, lo es invariablemente desde el punto de vista de la asistencia pública, nunca desde el que considere una clase trabajadora con derechos en el Estado como clase. Se supone que el bienestar del patrono y del agricultor incluye el de los que dependen de ellos.[106]

La razón, por supuesto, es clara. Los trabajadores aún no tenían sentido alguno de la identidad de sus intereses; a tal punto que, en la literatura preliminar de la Revolución, aparecen en grupos aislados, confundiendo sus problemas especiales y sin idea de los problemas comunes a que se enfrentan. Hasta la caída del viejo régimen se contentaron con ver el triunfo de ideales que podían haber tenido significado para ellos sólo de modo indirecto. No fue hasta que la guerra y la contrarrevolución exacerbaron su miseria, cuando desarrollaron una conciencia de aspiraciones separadas que la Revolución victoriosa no promovería. Entonces se levantaron en los *enragés* y los babouvistas, hombres que se percataron, como los *levellers* y los comunistas agrarios bajo Cromwell, de que la victoria obtenida, por importante que fuese, no era la suya, de que la legislación dada no había tocado los problemas en que se interesaban. Tenían la misma sensación que sus precursores ingleses: habían ganado una campaña cuyos frutos habían recogido otros hombres; pero entonces era, o demasiado tarde, o, quizá, demasiado temprano.

Para poner a prueba la verdad de esta hipótesis hay muchos criterios. El más sencillo, creo, es analizar las actitudes del Código Civil, depósito legislativo de la experiencia revolucionaria, y la actitud de Barnave hacia la Revolución, en la que desempeñó papel tan importante. En cuanto al primero, como parte de la re-

construcción revolucionaria, es el depósito último de un esfuerzo lento, cuyos fragmentos van hacia atrás, a la búsqueda hecha por hombres como Guy Coquille, Loisel y Pothier, de un cuerpo de principios comunes en medio de la exuberante diversidad de la antigua tradición legal. Lamoignon bajo Luis XIV, d'Aguesseau bajo su sucesor, todos contribuyeron a la labor de unificación; y ya en agosto de 1790 la Asamblea Constituyente votó la formulación de un «código general, con leyes sencillas que fuesen a la vez claras y propias de la Constitución».[107] El esfuerzo para conseguir este propósito de manera final duró unos once años; y sin duda es verdad que sólo un administrador enérgico del genio de Napoleón pudo haber insistido en dar una realidad instantánea a un proyecto de tal magnitud. El código, que sus colaboradores creían ser nada menos que la «Moralidad Universal»,[108] y del que Napoleón dijo en Santa Elena: «Nada lo puede borrar»,[109] establece con claridad casi sorprendente los principios decisivos de ese liberalismo francés que triunfó en 1789. Conseguiremos una penetración inequívoca de su naturaleza y limitaciones analizando algunos aspectos mayores.

El tema de estas conferencias ha sido el de que la libertad del liberalismo nace del contexto de la propiedad; y el Código Civil marca sobre todo esa yuxtaposición, registrando la victoria del comerciante y del propietario rural contra los principios feudales; incorpora, en una palabra, los principios de la Revolución. Su carácter era el del hombre que, en 1793, hizo a los propugnadores de una ley agraria culpables de pena de muerte, de aquella Comuna de París que, en 1791, advirtió a las clases trabajadoras no hacer nada que pudiera «alarmar a los ciudadanos y persuadir a los ricos a emigrar de la ciudad».[110] Del mismo modo que cada una de las constituciones revolucionarias declararon el derecho de propiedad «sagrado e inviolable»,[111] así puede considerarse que el Código da a este principio sus plenas garantías procesales. Transformó la declamación —vaga, si bien perentoria— de cin-

cuenta años, en un sistema orgánico de salvaguardas que en sus contornos esenciales resiste las acometidas del tiempo.

Sus autores sabían lo que hacían. Louvet decía que[112] «su objeto grande y principal es regular los principios y derechos de propiedad». «En cada página del Código se despliega respeto por la propiedad», dijo Jaubert en la legislatura napoleónica[113] «Su máxima más preciosa —escribió el juez Lahary[114]— es la que consagra el derecho de propiedad; todo lo demás no es sino consecuencia lógica de este hecho». Da dentro de la ley un derecho absoluto a disfrutar y disponer de la propiedad. No hay obligación de disponer de ella de una manera útil. Se garantiza al propietario aun de tener que indemnizar a su inquilino por las mejoras hechas por éste. Al tratar de los menores y del matrimonio, la preocupación principal es la protección de la propiedad. Poco se reglamenta, en cuanto al contrato, que signifique el uso de la propiedad como capital, y el contrato de servicio apenas si tiene protección. Si la usura en los préstamos está prohibida, nada se dice de aquella que extrae rentas excesivas o paga salarios imposibles. Los miembros del jurado han de limitarse a los propietarios. Faure explica con amplitud su subsistencia en cuanto a procedimientos más técnicos diciendo que es, «en una palabra, la garantía de la propiedad».

La reglamentación de las condiciones de trabajo ocupa un lugar muy modesto. Se prohíben los contratos de servicios de por vida. Cuando entre amo y criado surjan disputas, la palabra del amo, dada en juramento, «es suficiente en cuanto al importe de los salarios, su pago durante el año anterior, y todas las cuentas insolutas del año corriente».[115] Los sirvientes pueden presentar demanda contra sus amos dentro de los doce meses del origen de ella; pero el periodo se limita a seis meses para los trabajadores industriales. Cuando un arrendatario presente demanda sobre un arriendo verbal de propiedad inmueble, se dará fe al arrendador en cualquier alegato que haga bajo juramento, a menos que el

arrendatario —lo que ninguna persona pobre podría pagar— exija una investigación pericial. Toda clase de huelgas y uniones sindicales está prohibida; se castiga a los promotores de las primeras con prisión de dos a cinco años; por otra parte, a los patronos se les permiten sus cámaras de comercio, y la acción conjunta para el despido de sus obreros se castiga con seis días de cárcel o una multa que puede oscilar entre doscientos a trescientos francos. Debería añadirse que se concedieron ciertos derechos a los obreros de la construcción tocantes a demandas por trabajo efectuado; aunque las dificultades procesales que los rodeaban los hacían, en realidad, inaplicables. La aclaración de otra cláusula del código en el sentido de que tal beneficio corresponde legítimamente «a los que aumentan el patrimonio del constructor»[116] revela el motivo de esa protección.

El historiador francés Glasson escribió[117] que, «a decir verdad, el trabajador estaba casi completamente olvidado en el Código». Eso es, en verdad, hacerle grave injusticia. El trabajador no estaba olvidado; sus derechos, lo mismo en sustancia que en procedimiento, se subordinaron deliberadamente a los de su patrono. Se le prohíbe organizarse; no puede declararse en huelga; pero no se organiza de manera efectiva una prohibición semejante para el patrono (como en las leyes de asociaciones patronales inglesas de 1749-1800). La palabra de su patrono tiene un valor testimonial mayor que la suya en todo lo concerniente a las condiciones materiales de su trabajo. Sus derechos para promover una acción son más limitados; por eso todo el peso es favorable al propietario cuando es inquilino. Estamos observando, en efecto, la construcción de un código burgués para una sociedad burguesa. Debe decirse que no se intentó siquiera ocultar este hecho. Boulay de la Meurthe dijo francamente que en tanto que quienes tenían en ella un interés principal, conocerían la ley, ellos cuidarían de que las masas se enterasen de ella en la medida de sus necesidades; «para este sector de la población —dijo[118]—

es suficiente tener el tiempo y los medios propios para estar seguro de que las leyes existen y se promulgan». Para los autores del código, en una palabra, el notable discurso de Boissy d'Anglas, cuando, como relator, introdujo la constitución del Año III en la Convención, explica toda la cuestión. «Deberíamos —dijo a sus miembros[119]— ser gobernados por los hombres mejores; y éstos son los más instruidos y más interesados en el mantenimiento de la ley. Ahora bien, con muy pocas excepciones, se encontrará a tales hombres sólo entre los propietarios que, por ello, están ligados a su país, a las leyes que protegen su propiedad, y la paz social que la preserva… Un país gobernado por los propietarios es una verdadera sociedad civil; es una sociedad natural aquella en que gobiernan quienes no poseen propiedades». Ciertamente, eso tenía relación con las condiciones a que los autores del Código Civil reducían a la masa trabajadora. Pero es importante notar que, al hacerlo, no dudaban de estar cumpliendo con el ideal revolucionario.

Se encuentran concepciones iguales a las del Código Civil, en la indebidamente abandonada *Introduction à la Révolution Française*, publicada póstumamente de los manuscritos de Barnave en 1845. Había sido uno de los dirigentes liberales en la Asamblea Nacional;[120] y los ideales por que luchó pueden identificarse bien con los que, de una manera general, llegaron a ser los principios establecidos de la constitución social de Francia después de la derrota de los jacobinos. Más aún, el estudiante cuidadoso de los discursos de Barnave encontrará en su sustancia parentescos de ideas que llegaron a ser, en Royer-Collard y Benjamin Constant, la esencia del liberalismo francés después de la Restauración. La *Introduction* es tanto más importante cuanto que mucha de ella fue escrita sin el propósito de una influencia pública; es como si observáramos la explicación que Barnave se da a sí mismo de los acontecimientos en los cuales había desempeñado un papel tan eminente. Puesto que, como miembro de la Nacional,

no era elegible para la Asamblea Constituyente, empleó su forzada holganza en el delfinado para penetrar la significación de aquellos tres primeros y apasionados años. Le sorprendemos pensando en voz alta, y, como lo revela el documento mismo, despojado de uniforme, por decirlo así; pues lo que Berenger publicó son claramente más las notas para un libro que las sentencias pulidas y medidas que Barnave solamente hubiera admitido para la publicidad.

Distingue entre las ocasiones y las causas históricas profundas de los grandes acontecimientos; del tejido de la Revolución, sólo en los últimos se propone interesarse. No duda de que tengan su raigambre en los grandes cambios económicos que precedieron a la Revolución. Descubre, como buen filósofo del siglo XVIII, la evolución de la propiedad desde un comunismo primitivo hasta un sistema territorial, en el que la superior cultura ha dado a la aristocracia una gran superioridad en riqueza económica.[121] Con esta propiedad individual ocurre una nueva distribución del poder económico, mayor a medida que crece la población, cosa que se refleja en el carácter de las instituciones. Escribe:[122] «Es un principio fijo que cuando toda renta se deriva de la tierra, los grandes propietarios, poco a poco, se tragarán a los pequeños». Éstos, en esas condiciones, llegarán a ser dependientes y, al final, el rico los absorberá; no puede mantener su independencia ante sus necesidades. «El poder —escribe[123]— radicará donde estén las riquezas, y el reinado de una aristocracia durará tanto como el pueblo agrícola siga ignorando o descuidando las artes, y como la propiedad de la tierra continúe siendo la única fuente de riqueza».

Pero cuando la industria principia a desarrollarse ocurre un cambio, no importa que lo retarden instituciones pensadas, para satisfacer las necesidades de una aristocracia territorial. «Tan pronto —arguye Barnave[124]— como las artes y el comercio consiguen penetrar en la vida de la sociedad y abrir una nueva

fuente de riqueza para la clase trabajadora, se inicia una revolución en las leyes políticas; una distribución nueva de la riqueza da lugar a una nueva distribución del poder. Justamente como la posesión de la tierra creó la aristocracia, así la propiedad industrial dio lugar al poder del pueblo. Éste consigue libertad; crece en número, empieza a influir en los asuntos». En el Estado pequeño —Barnave reitera[125]— esta nueva riqueza crea «una aristocracia nueva, una especie de aristocracia burguesa y comercial», cuya riqueza la hace «dueña del gobierno». En el gran Estado, «todas sus partes se eslabonan por comunicación recíproca. Existe una clase numerosa de ciudadanos que, poseyendo la gran riqueza industrial, tiene el interés más poderoso en mantener el orden interno y, por medio del impuesto, dar al Estado la fuerza necesaria para imponer las leyes. Una gran parte de la tributación, que se mueve incesantemente del centro a la circunferencia y de nuevo al centro, un ejército disciplinado, un gran capital, una masa de oficinas gubernamentales, llegan a ser los eslabones que dan a una gran nación la unidad e íntima cohesión que asegura su vida».

Es claro el relato de esta visión de la revolución. Barnave está arguyendo, como Harrington siglo y medio antes, que una nueva distribución del poder económico significa una distribución nueva del poder político. Implantar una economía comercial significaba el Estado unificado y centralizado, en el que una democracia burguesa ocupa el lugar de una aristocracia agraria. «En los gobiernos de Europa —escribe[126]— la base de la monarquía es el poder público, la base de la democracia es el capital mobiliario». Más que eso. «En el grado —dice[127]— en que la industria y el comercio enriquecen a clase trabajadora, y, empobreciendo a los grandes terratenientes, tiende a igualar a las clases en riqueza, el progreso de la educación los hace también iguales en cultura y resucita, después de largo olvido, ideas primitivas de igualdad». La Gran Revolución —sugiere— ha pasado por tres grandes fa-

ses en su influencia sobre las instituciones europeas. En la primera, las comunas, haciéndose ricas por el trabajo, compraron primero su libertad y después sus tierras, de manera que la aristocracia, al perder sucesivamente su imperio y su riqueza, halló que el régimen feudal como forma de estado civil se veía privado de validez. La importancia creciente de la industria, en la segunda fase, reforzó esa causa, lo que libertó a toda Europa del poder temporal del papa, y le arrebató la mitad de su supremacía espiritual.[128]

La tercera fase es la más significativa de todas; por eso conviene que la describa con las propias y notables palabras de Barnave. «La misma causa —escribe[129]—, ello es, el progreso de la propiedad mobiliaria, es la causa, en Europa, de la democracia, y el cemento que hace la unidad de los Estados; ha modificado sucesivamente todos los gobiernos de Europa. Los sistemas de gobierno que han establecido han sido diversos, según ha sido más o menos favorable la posición geográfica. El pueblo ha establecido una república en lugares en que era fuerte dentro de un Estado pequeño; en otro, en que el territorio es extenso, sólo ha tenido fuerza para mantener, a través del poder de la tributación, el sistema monárquico contra esa aristocracia que es el enemigo común de los reyes y del pueblo; esto es, ha establecido monarquías absolutas. Donde ha podido ir más lejos, después de haber sido por un largo periodo el sostén del trono contra los grandes nobles, ha hecho explosión, y ocupando el lugar de aquélla en el sistema de gobierno, ha establecido la monarquía limitada. Las formas federal y aristocrática del gobierno feudal han podido sobrevivir sólo cuando su evolución era débil… Esta evolución, común a todos los gobiernos europeos, es la que ha preparado en Francia una revolución democrática, y fue causa de que estallara a fines del siglo XVIII».

No necesito ensalzar la soberbia penetración de este análisis. Barnave ha visto el carácter todo de la Revolución francesa ses-

enta años antes que Marx. Ha seguido su ideología hasta sus comienzos económicos. Lo ha visto en su perspectiva cabal, no como un hecho parroquial, sino en su propio lugar y como parte de un movimiento europeo más vasto. Ha percibido que un cambio en el carácter de las relaciones de propiedad requiere un cambio en el carácter de las instituciones políticas y que para efectuar la necesaria adaptación es esencial una revolución. Para él la Revolución francesa no es un fenómeno local, sino la expresión de una tendencia universal y secular. Las relaciones de la propiedad —dice— son, en efecto, soberanas y, a la larga, afirman su título de dominación política. Establece la democracia disolviendo al mismo tiempo el poder de los reyes y el sistema feudal que esclavizaba al campesino y al comerciante, por igual, a la autoridad del terrateniente. Para él la nueva democracia es el reino de la libertad y la igualdad; supone que con su triunfo no hay horizonte que escudriñar. Pues el capital industrial, nacido del esfuerzo humano, se opone a la propiedad territorial, fruto de la violencia. Es vital para su concepción que no perciba en grado alguno que el capital industrial puede nacer del privilegio, o que a su vez puede dar nacimiento a un sistema de privilegios no menos mortal que al que reemplazó. En todo su análisis, como Jaurès ha señalado bien, no hay discusión del asalariado, ni una palabra que sugiera que se da cuenta de su existencia. Barnave, con su notable penetración, no puede concebir una revolución que vaya más allá de lo que fue aquella en que participó con tanta distinción. Para él no hay proletariado. La Revolución termina con el triunfo del propietario del capital industrial. Ve a la clase de propietarios industriales conscientes de su fuerza. Se da cuenta de que no estarán satisfechos hasta que su fuerza se exprese en la conquista del poder del Estado. No sospechaba que más allá de ellos había una clase nueva preparándose también para entrar en la historia. Está más allá de su imaginación que ella vendrá para sentir un antagonismo contra los dueños del capital in-

dustrial tan profundo como éstos lo sintieron contra los propietarios de la tierra. No entra en sus cálculos que esta clase nueva, a semejanza de la antigua, se hará revolucionaria también. Su liberalismo, por decir así, está limitado por el horizonte de la burguesía del delfinado a la que él pertenecía. Son sus deseos y sus pretensiones los que él traduce en un sistema político; una vez hecho esto, su obra está terminada. Pero la nueva clase, de modo similar, y a medida que se hace consciente de su destino, requería en su favor un nuevo exponente para trazar los contornos de una filosofía nueva. A Babeuf y Saint-Simon tocó plantar las semillas de las cuales Marx y Engels recogieron tan rica cosecha.

Conclusión

LA SEGUNDA SIEGA

I

El siglo XIX es la época del triunfo liberal; ninguna doctrina habló con la misma autoridad o ejerció influencia tan general desde Waterloo hasta la iniciación de la Gran Guerra. Su triunfo, sin duda, fue un fenómeno complejo; complejo siquiera porque, como en su crecer, muchos de los que más lo reverenciaron se imaginaron estar adorando ante un altar diferente. Sus conquistas son tan vastas que el mundo que creó en esos cien años habría parecido muy próximo a lo inconcebible aun a quienes, como Adam Smith, fueron los principales arquitectos doctrinales de su advenimiento. Fue el profeta del industrialismo y transformó a la Gran Bretaña en el taller del mundo. Fue el exponente del librecambio; y creó un mercado mundial que ha roto el aislamiento aun de los pueblos más distantes. Fue el defensor de la tolerancia religiosa; y rompió a la vez el poder temporal de Roma y acabó con el derecho de la religión a definir los límites de la ciudadanía. Sostuvo que los derechos del Estado deberían estar en general de acuerdo con los límites de los Estados, y, bajo su égida, Italia y Grecia, Hungría y Bulgaria adquirieron una nueva conciencia de sí mismas. Estableció el sufragio universal y el parlamentarismo casi como principios del derecho natural; y estuvieron siempre a la defensiva aquellos que en la Europa occidental se opusieron a su advenimiento. Hay un sentido, en efecto, en que la civilización norteamericana de los últimos cien años puede considerarse no ilegítimamente como la realización del

ideal liberal. Tanto América como el despertar del antiguo Oriente no son sino un tributo a su imperio mundial.

En verdad, la victoria del liberalismo, como un hecho o como una doctrina, no fue fácil. Luchó durante casi medio siglo una batalla interminable y en dos frentes una vez que se desvaneció el primer entusiasmo por la Revolución francesa. Se enfrentó, por una parte, con un conservadurismo renovado que en manos de hombres como De Maistre y Hegel trató de poner límites al individualismo en nombre de una autoridad que, como Iglesia o como Estado, impidiera correr hacia la anarquía social que ellos creían era inherente a la idea liberal.[1] Por la otra, de Saint-Simon en adelante, la liberación del individuo, que se expresaba como el *laissez-faire* en el Estado, fue atacada con el motivo de que una libertad que en la amarga realidad se limitaba a los propietarios no era libertad en absoluto, a menos que lo fuera conseguida por la intervención deliberada y decidida del Estado. Este punto de vista tenía defensores como pueda haber en la historia de la filosofía política. Hubo la escuela cuyo representante más activo era quizá Lamennais, que buscaba limitar el poder del individuo sometiéndolo a un marco de principios cristianos directamente emparentado con las ideas medievales.[2] Sismondi y Buret[3] fueron exponentes brillantes de una escuela que parecía tan horrorizada por los resultados sociales del *laissez-faire*, que contemplaba la idea de un Estado puesto al servicio de los desheredados. Comte y sus discípulos rechazaban la idea liberal en nombre de una ciencia que, según su criterio, hacía de la incumbencia del Estado emprender la regulación de la vida social en interés de una comunidad orgánica superior en sus pretensiones a cualquier porción de sus miembros.[4] En Inglaterra, Coleridge y Carlyle, Southey y Disraeli desarrollaron con penetración notable la idea de un Estado que rebasaba de la relación de la mera caridad a la mitigación consciente de los resultados de la desigualdad.[5]

Mas el ataque fundamental contra la idea del liberalismo lo hizo en el siglo XIX el socialismo. No es éste un movimiento cuyo resumen sea simple. Ideas derivadas de los orígenes más distintos y opuestos contribuyen a su formación. Pero no creo que sea una afirmación inexacta la de decir que la esencia de su ataque provino de la comprobación de que la idea liberal obtuvo para la clase media su porción cabal del privilegio, mientras dejó al proletariado encadenado. El esfuerzo del socialismo se encaminó a corregir tal deficiencia. En su exposición vital, Marx y Engels insistieron en que la revolución burguesa no había hecho sino mudar el poder político efectivo de los dueños de la tierra a los de la propiedad industrial. En su concepto, el Estado no era un órgano neutral que buscara como mejor pudiera el bienestar de toda la comunidad, sino un poder coercitivo que imponía a la clase trabajadora la disciplina social exigida por los poseedores de la propiedad en su afán de lucro. Negaban que en estas condiciones fuera alcanzable una sociedad justa. Arguyen que del mismo modo que la clase media había derribado la aristocracia feudal, así la trabajadora se vería obligada a derribar a sus amos para apoderarse del Estado en beneficio propio. Para ellos, la revolución efectiva estaba no en el pasado, sino en el futuro. El Estado *laissez-faire*, del que Marx pintó un cuadro imperecedero en el primer tomo de *El capital*, era para ellos simplemente la sujeción organizada de las masas a pretensiones sobre beneficios legalizados por ese poder coercitivo que siempre se relaciona directamente con la posesión del poder económico. Los hombres podrían entrar con plenitud en posesión de su herencia sólo cuando, por la acción revolucionaria de la clase obrera, el poder económico pasara a la sociedad como tal.

Los socialistas rechazaron la idea liberal porque en ella vieron una simple particularidad más de la historia intentando disfrazarse de universal. Alegaban que no era, en efecto, una doctrina final, sino una fase adecuada y temporal en la interminable lucha

del hombre con su medio. Durante la primera mitad del siglo pareció, por lo menos superficialmente, que tenían razón. Hasta 1849 Europa nunca estuvo libre del fantasma de la conspiración y la revolución; y el *annus mirabilis* de 1848 hizo evidente que una ideología social estaba luchando por imponerse detrás de las pretensiones políticas formales. La idea liberal parecía haber entrado plenamente en su reinado, de nuevo por cerca de medio siglo, después de 1848. La riqueza inmensa que creó hizo posible concesiones a las masas que, si no detuvieron el progreso del socialismo, al menos aplacaron su fervor revolucionario en la mayor parte de los Estados donde la democracia política había conseguido una base efectiva. El liberalismo no abandonó su creencia en la validez de la propiedad privada de los medios de producción; sus conquistas eran demasiado espectaculares, no en menor grado en los Estados Unidos, para que eso resultara practicable. Pero al menos la presión de los sindicatos, por una parte, y la de pensadores como Creen y Matthew Arnold[6] en Inglaterra, Tocqueville en Francia,[7] la de los socialistas gubernamentales en Alemania, le enseñó que debe adoptar una concepción positiva del Estado. La concepción de la tributación progresiva en favor de las masas se convirtió entonces en parte esencial de la idea liberal. El evangelio del «rescate» —como Mr. Chamberlain lo llamó— neutralizaría la amenaza revolucionaria: un evangelio que en esencia era la noción de que la riqueza ha de justificar a sus poseedores pagando *amenidades* razonables para los pobres. De ahí la aparición, burdamente después del sesenta del siglo pasado, del Estado serviciosocial. Tenía dos fines fundamentales. Mientras afirmaba que, por regla general, debía mantenerse la propiedad privada de los medios de producción, estaba dispuesto a reglamentar las consecuencias de ella en interés de los que con sus salarios no podían adquirir las «amenidades» que habían llegado a considerarse como parte de un nivel de vida razonable.

Por lo menos hasta la guerra de 1914, esta fase de la idea liberal dominó la mente de toda Europa, salvo la de aquellos a quienes la filosofía marxista había contaminado. El fracaso del marxismo para conseguir en este periodo una influencia seria en la mentalidad inglesa revela hasta qué punto dominaba todavía aquélla. El socialismo inglés típico era fabiano: un cuerpo de doctrina sobre el cual era bastante más hondo el tono de las ideas de John Stuart Mill que el de Marx. El fabianismo supuso que la revolución como método de transformación social estaba gastada, y lo hizo por dos razones. Nacido en la serenidad y propia confianza de la Inglaterra victoriana, su tono era profundamente racionalista; y, por lo tanto, creía que el control directo del Parlamento, por la conversión al socialismo de una mayoría electoral, permitía al mecanismo de la democracia constitucional hacer la transformación pacífica de un Estado capitalista a uno socialista.[8] Aceptando, en segundo lugar, los postulados económicos fundamentales del capitalismo liberal, no vio razón para anticipar el colapso de los años de la posguerra, que no sólo pusieron límites a la capacidad contributiva en un sistema basado en el motivo esencial de la obtención de ganancias, sino que también, una vez que ésta se viera en peligro, persuadiría a los dueños del poder económico, como en Italia y Alemania, a derribar los cimientos democráticos de la sociedad en interés de su derecho a luchar. Ni los fabianos ni los liberales avanzados habían visto que el éxito del gobierno parlamentario dependía de dos condiciones. Requería, primero, el sentido de seguridad dado por la capacidad de continuar obteniendo ganancias que le permitiese, a su sobrante de riqueza, proseguir la distribución de «amenidades» a las masas. Requería, en seguida un convenio entre los partidos políticos sobre todos los asuntos de constitución social fundamental, para que cada uno pudiera suceder al otro en el gobierno sin amenaza de afrenta. Sin la capacidad de hacer funcionar estas condiciones, el gobierno parlamentario era impotente

para liquidar las diferencias por la razón. Las formas políticas del liberalismo, en una palabra, dependían de una conjunción de circunstancias económicas cuya sola permanencia podía garantizar el funcionamiento efectivo de ellas.[9]

Saint-Simon lo había visto ya a principios del siglo XIX. «La ley —escribió[10]— que constituye los poderes y formas de gobierno es menos importante y tiene menos influencia sobre la felicidad de las naciones que la que constituye la propiedad y decide su uso». Creyó que el gobierno parlamentario era preferible a todos los demás; pero, en el fondo, era todavía sólo una forma, y «la ley que constituye la propiedad es lo que le da su carácter verdadero».[11] Ésa era la verdad creadora que nunca supo ver el liberalismo. No se dio cuenta de que la democracia política a la que le dio el ser se estableció sobre el supuesto no formulado de que dejaría intocada la propiedad privada de los medios de producción. Podría discutir condiciones con los propietarios y, en épocas en que los resultados del sistema de conseguir utilidades eran satisfactorios, asegurar concesiones que quizá sorprendieron más aún a los que las hacían que a sus beneficiarios. Pero la democracia política y la idea liberal que expresaba sus propósitos internos no podían sobrevivir al marco dentro del cual estaba confinada, más de lo que la sociedad feudal rebasó su propio principio constitutivo. Un cambio fundamental en las relaciones de la clase requiere ahora, como requería a fines del siglo XV, una revolución de la idea de propiedad y, por consiguiente, de la de su guardián: el Estado, si ha de servir para cambiar el carácter de las fuerzas productoras.

II

Esto es lo que explica la autoridad decadente de la doctrina liberal en nuestra época. Tan preocupada estaba con las formas políticas que había creado, que falló en darse cuenta de manera adecuada de su dependencia de las bases económicas que ellas expresaban. Enseñaron a los ciudadanos de la democracia que esta-

blecieron, que ellos eran el pueblo soberano, e insistieron en que, como soberano, el Estado debe servir sus deseos. No dijeron al pueblo que su soberanía estaba condicionada de hecho por la obligación de aceptar la revolución burguesa casi como término final en la evolución de la idea de propiedad y sus relaciones. Su experiencia del siglo XIX había enseñado al pueblo a ver en el Estado un órgano del cual, con presión suficiente, podían esperar una corriente continua de ventajas materiales. Y como la ciencia hizo posible una productividad siempre creciente, parecióles que su magia les concedía derecho a beneficios cada vez mayores. Aceptaron la idea del bienestar material creciente como una ley natural de cuyo funcionamiento podían exigir su porción toda. Usaron con insistencia mayor del poder político que les confería el sufragio universal para obtenerla.

Lo que se olvidó, a medida que ocurría esta evolución, fue el resquebrajamiento del sistema económico, las relaciones de clase que estableció hicieron imposible que el poder distribuidor pudiera marchar al paso del poder productor; las fuerzas de la producción no se compadecían con las relaciones de producción. Para conseguir ganancias, la fuerza motriz total del sistema económico, los propietarios de los instrumentos de producción, se vieron arrastrados a una lucha, cada vez más intensa, para lograr mercados. De ella surgió la búsqueda de colonias, el choque de imperialismos rivales, el nacionalismo económico, que hizo que la configuración política del mundo negase las más claras consecuencias de su configuración económica. El sistema económico, con todas sus deficiencias, se había regulado a sí mismo en gran parte durante el periodo de expansión capitalista.

Había habido crisis; había habido falta de trabajo; había habido guerras, en gran medida causadas por la avaricia de adquirir nuevas riquezas. Pero la capacidad de autorregulación y, por lo tanto, de recuperación, desapareció cada vez más en el periodo de contracción, capitalista, discernible para un observador sagaz

desde los ochentas del siglo pasado, si bien en sus proporciones catastróficas, obviamente, sólo desde la Gran Guerra de 1914.

Con su desaparición se fue, también, el poder de conceder mayores ventajas materiales a las masas. Había que hacer un alto en la legislación social; también en el avance del patrón de vida de los trabajadores, porque, según las presunciones del capitalismo, esto impedía el acceso a las utilidades, razón fundamental de toda la aventura económica. Los poseedores de propiedad en el estado liberal no estaban más dispuestos a ceder los privilegios de ella, de lo que lo habían estado sus predecesores en la sociedad feudal. Trataron de persuadir a la clase trabajadora que aceptara un sacrificio que, según ellos, era de carácter temporal. Esto, como Tocqueville había visto casi un siglo antes,[12] era un argumento de una eficacia sólo pasajera. A la idea liberal era inherente que los hombres habrían de usar el poder político para mejorar su situación material. El capitalismo se halló cada vez más ante el dilema de que si proseguía el experimento liberal, cooperaría a su propia destrucción; mientras que, por otra parte, si lo destruía, tendría que navegar por un mar desconocido en un viaje cuya única justificación era el éxito económico, lo cual resultaba dudoso. En tal dilema, desapareció toda la confianza en sí mismo y su seguridad. Ante el reto del socialismo, reforzado dramáticamente por el advenimiento de la Rusia soviética, cayó en el mismo pánico que le obsesionara durante la Revolución francesa. Se dio cuenta —con cuánta razón— de que el nuevo clima mental había echado todos sus valores tradicionales a un hervidero. Con cuánta razón también empezó a comprender que el reto que se le lanzaba iba dirigido a la base de sus derechos. Hizo lo que haría cualquier sistema económico al ver amenazados sus cimientos. Se armó para defender lo que bien naturalmente miraba como sus derechos.

Pues en un sentido legal eran, en efecto, sus derechos; por más de cuatro siglos, multiplicadamente, había usado el poder coer-

citivo supremo del Estado para escribirlos en cada rincón y en cada grieta de la sociedad que dominaba. Todo llevaba sobre la faz la marca de su influencia: la ley, la educación, la familia, la religión. No sólo sus beneficiarios habían hecho lo que ha sido hábito del hombre a través de la historia: confundían las instituciones a las cuales se habían acostumbrado con los fundamentos necesarios de la sociedad. Con sinceridad plena supusieron que un asalto a los privilegios de que vivían era, en efecto, atacar la base de la civilización. No dudaron más de la rectitud moral de su actitud, que los que lucharon contra la Revolución francesa, o la burguesía rusa cuando trató de arrojar a Lenin del poder. Se convirtieron en una idea armada que defendía una concepción tradicional de la sociedad; y cuando las ideas recurren a las armas, no queda ya sitio en la sociedad para una doctrina liberal.

En resumen, para poder comprender nuestra propia época debemos imaginarnos que volvemos a los tiempos de la Reforma o a los de la Revolución francesa. Cuando un sistema está luchando por defender su vida, no queda tiempo para las maneras de una sociedad deliberante. La pasión del conflicto esclaviza la razón. Quienes están dispuestos a no reparar en medios para alcanzar el fin son los que dominan el escenario político. La noción de tolerancia o de raciocinio apenas existe en épocas semejantes. Los hombres que llegan a dominar están decididos, sobre todo, a que triunfen sus propósitos; por eso no se hallan dispuestos a soportar ni la crítica ni la oposición a ellos. Es claro que la teoría liberal del gobierno constitucional no puede tener sentido en este ambiente, pues el derecho del ciudadano a discutir los principios básicos del orden en que vive es su idea inherente. Esto es imposible bajo las dictaduras que han rechazado la filosofía liberal por la simple razón de que probablemente no podrían vivir si la permitieran. Hasta ahora, ningún régimen en la historia ha consentido en su propia destrucción; y aun los regímenes liberales han

permitido la discusión sólo en épocas en que no se consideraban en peligro.

No hay que ir muy lejos para encontrar la prueba de todo esto. En parte, se revela del modo más pleno en el significado del fascismo europeo; pero, en parte también, su significado no lo revela con menor claridad la actitud de la Suprema Corte de los Estados Unidos ante el experimento de Roosevelt. La esencia del fascismo es la destrucción de las ideas e instituciones liberales en beneficio de los que poseen los instrumentos del poder económico. Sin duda las causas de su crecer son complicadas; pero es inequívoco el propósito de su acción. Lo que ha hecho, dondequiera que ha conseguido el poder, es, sobre todo, destruir las defensas características de la clase trabajadora; sus partidos políticos, sus sindicatos, sus sociedades cooperativas. Paralelo a esto ha sido la supresión de todos los partidos políticos, excepto el fascista, de la discusión libre y del derecho de huelga. Bien frecuentemente, los fascistas han proclamado, antes de su advenimiento al poder, objetivos de sabor socialista. Pero resulta notable, primero, que hayan conseguido siempre el poder en concierto con el ejército y los grandes negocios, y que, después de su logro, hayan dejado prácticamente intocada la propiedad de los medios de producción. El fascismo, en resumen, surge como una técnica institucional del capitalismo en su fase de contracción. Destruye el liberalismo que permitió la experiencia de la expansión con objeto de imponer a las masas esa disciplina social que crea las condiciones bajo las cuales esperan poder continuar obteniendo utilidades. Esto explica por qué en los países fascistas el patrón de vida de la clase trabajadora ha ido en continuo descenso desde la supresión de las ideas e instituciones liberales.[13]

La posición norteamericana, si más sutilmente complicada, apunta en una dirección similar. Mr. Roosevelt ocupó la presidencia en 1933 en circunstancias críticas como los Estados Unidos apenas habían conocido desde su fundación. La naturaleza

misma de la situación que heredó lo condujo a hacer grandes experimentos en la reglamentación federal. Mayorías triunfantes aprobaron en ambas cámaras del Congreso las medidas que propuso; y entre ellas, al menos las que trataban de ayudar al campesino, gozaron de una popularidad general en todo el país. Sus dos medidas principales, la Ley de Recuperación Industrial Nacional y el Impuesto sobre Transformación de Productos Agrícolas, fueron, sin embargo, declaradas anticonstitucionales por la Suprema Corte por motivos de una naturaleza tan general, que resulta dudoso si el Gobierno federal, dentro de la interpretación actual de la Constitución, cuenta con autoridad suficiente para emprende: funciones a que lo obliga la naturaleza misma del Estado industrial moderno.[14]

Superficialmente, sin duda, las decisiones de la Suprema Corte son meras interpretaciones legales de si ciertas leyes del Congreso caen o no dentro del ámbito de la Constitución. Se ha decidido, como en *U. S. vs. Schecter*,[15] que lo que en efecto es poder legislativo no puede delegarse a un presidente, a quien hay que concebir investido de una función ejecutiva sin violar ese dogma de la separación de poderes en el cual se basa la Constitución; o, como en el caso del impuesto a la transformación de productos agrícolas, se sostiene que, bajo la Constitución, el bienestar de una población agraria de cerca de cincuenta millones de personas es asunto que sólo incumbe a los Estados, con lo cual no puede intervenir el Gobierno federal, no importa cuál sea la emergencia. Y deben leerse estas decisiones en el contexto de juicios anteriores que prohibía la legislación que tratara, por ejemplo, de obligar a los ferrocarriles a pagar pensiones a sus empleados,[16] o de impedir el trabajo a los niños.[17] Pero las bases en que todas estas decisiones descansan son, en realidad, mucho más asunto de filosofía social que de ley pura. Dependen del significado que la Corte, en su mayoría, da a palabras como «razonable», o a frases como «libertad contractual», o «debido proceso

de la ley».[18] Son, en efecto, la sustitución del criterio de la Corte de lo que estas palabras o frases significarán por el punto de vista que, después de la discusión usual, la legislatura de un Estado o la federal ha escogido darles.[19]

Cabe decir que —sujeto, por supuesto, al poder de la enmienda federal— la fuente verdadera de la autoridad legislativa de los Estados Unidos está en una mayoría de la Suprema Corte. Según ha explicado,[20] no tolerará que una situación de emergencia domine lo que ha elegido como propósitos soberanos de la Constitución; y esto, por tanto, significa que el gobierno electo de los Estados Unidos sólo puede adoptar las medidas que la Corte está dispuesta a aprobar. Puesto que la base de lo que aprueba es, esencialmente, una concepción de los límites dentro de los cuales el Gobierno puede interferir en los derechos de propiedad individual, el resultado efectivo de la actitud de la Corte es sujetar la opinión del Congreso en una teoría del Estado. Sobre esto el juez Holmes comentó, hace muchos años, con bastante energía, cuando en una opinión contraria recordaba a la Corte que la Enmienda 14 no había hecho ley la *Social Statics* de Herber Spencer. Lo que a grandes rasgos se desprende de la decisión es que la mayor parte de la legislación social decretada en ese país desde 1906 rebasa el poder del Gobierno federal; y su validez dependería de legislar los estados aisladamente, de su conformidad con cánones de «razonabilidad» cuyo control está sólo a discreción de la Corte.

De ahí que el derecho político del Presidente y del Congreso de los Estados Unidos para decretar medidas liberales, mucho menos socialistas, esté limitado, como no lo está en ningún otro país del mundo, por un criterio judicial de los derechos de propiedad que sólo puede controlar el ejercicio accidental del poder de nombramiento. La limitación es grave, pues confía la interpretación de los derechos de propiedad a una clase legal cuya distinción se gana sobre todo defendiendo las reclamaciones que

por designación debe examinar. Dentro del marco de un sistema constitucional, no se registra ejemplo más sorprendente de la sujeción del poder político al económico. Pero el sistema origina la grave contingencia de hasta dónde, y por cuánto tiempo, puede sobrevivir una democracia a la que se niega la oportunidad de afirmar su esencia propia. ¿Qué sucedería, por ejemplo, al sistema norteamericano si el malestar de las masas contra el orden social diese por resultado la elección de un presidente socialista y de una mayoría de igual filiación política en el Congreso? ¿Podría siquiera intentar el cumplimiento de su programa? Y si dentro de la Constitución, como la Suprema Corte lo interpreta ahora, ese cumplimiento es legalmente imposible, ¿no se vería forzada una mayoría socialista, quizá aun una mayoría liberal, a intentar una revisión constitucional drástica? ¿Una oligarquía económica habituada por la Suprema Corte a creer en la irracionalidad de los cánones nuevos que tratara de imponer aceptaría tan drástica revisión?[21]

El capitalismo norteamericano, según parece, ha entrado en la misma fase de contracción crítica que el capitalismo europeo, con resultados sobre su ideología liberal de carácter similar. El intento de satisfacer las fundadas esperanzas de las masas está en contradicción con los títulos sobre el dividendo nacional que reclaman quienes poseen los instrumentos del poder económico. La Suprema Corte estorba por ahora la autoridad de la democracia para hacer cumplir su voluntad, al menos hasta donde sus representantes electos la expresan. El mismo fin se ha corregido en Europa, más brutalmente, por el advenimiento de hombres como Adolfo Hitler y Benito Mussolini.

En cada caso, lo que en esencia está a discusión es una filosofía social, un criterio del modo como la renta nacional ha de ser distribuida. El Presidente y el Congreso tratan de usar el poder supremo coercitivo del Estado en favor de su criterio; pero la Constitución les estorba. En tal dilema está puesta la escena para

uno de esos conflictos fundamentales cuyo resultado nadie puede predecir.

Es necesario recordar que tal dilema fue visto plenamente al hacer la Constitución norteamericana hace ciento cincuenta años. «La diversidad en las facultades del hombre —escribió Madison en *El Federalista*—, donde se origina el derecho de propiedad, es un obstáculo insuperable a la unanimidad de los intereses. El primer objeto del gobierno es la protección de esas facultades. La protección de facultades diferentes y desiguales para adquirir propiedad produce inmediatamente la existencia de diferencias en cuanto a la naturaleza y extensión de la misma; y la influencia de éstas sobre los sentimientos y opiniones de los respectivos propietarios, determina la división de la sociedad en diferentes intereses y partidos… La fuente de discordia más común y persistente es la desigualdad en la distribución de las propiedades.

»Los propietarios y los que carecen de bienes han formado siempre distintos bandos sociales. Entre acreedores y deudores existe una diferencia semejante. Un interés de los propietarios raíces, otro de los fabricantes, otro de los comerciantes, uno más de los grupos adinerados y otros intereses menores, surgen por necesidad en las naciones civilizadas y las dividen en distintas clases, a las que mueven diferentes sentimientos y puntos de vista. La ordenación de tan variados y opuestos intereses constituye la tarea primordial de la legislación moderna, pero hace intervenir al espíritu de partido y de bandería en las operaciones necesarias y ordinarias del gobierno».[22]

El punto de vista de Madison lo compartieron íntegramente contemporáneos suyos como Jefferson, Marshall y Alexander Hamilton. Él fue el autor de esa interpretación constitucional que, bajo la magistral judicatura de Marshall, dio a las pretensiones de la propiedad su lugar especial en el sistema norteamericano. Su propósito único fue impedir que las masas invadieran esos derechos; y obtuvieron éxito en su esfuerzo. Mientras Nor-

teamérica estuvo expandiéndose, las grandes oportunidades que la explotación de sus recursos hacía posibles ocultaron en gran medida los resultados del proceso. Sus consecuencias son claras ahora. Norteamérica está envuelta en las mismas dificultades que los sistemas económicos del viejo mundo. Las contradicciones del uno ponen en peligro la ideología liberal de igual manera que las contradicciones del otro. Ha llegado el periodo en la evolución económica de Norteamérica en que los postulados de su sistema de propiedad son incompatibles con la democracia política. O en Norteamérica se cambian las relaciones de clase, o se verá obligada a cambiar la base democrática de la sociedad con objeto de realizar su objetivo fundamental de obtención de ganancias.

Esta incompatibilidad no es una penetración especial de nuestra época. El temor a la democracia a principios del siglo XIX fue, sobre todo, el de que su extensión destruyera la seguridad de la clase poseedora. Esto implica el aviso de Macaulay a la Cámara de los Comunes sobre las consecuencias del sufragio universal.[23] Más tarde constituye una tesis central en el análisis de la democracia de Bagehot y Sir Henry Maine.[24] Subraya en Francia la filosofía social de hombres como Royer-Collard y Guizot;[25] y sus consecuencias fueron objeto de las advertencias quizás mas proféticas y notables de Tocqueville. Por esa razón Bismarck trató de paralizar el progreso del socialismo en Alemania con medidas como su plan de seguro social. La existencia, en efecto, de pequeños propietarios, y un vasto cuerpo de trabajadores que sólo podían vivir de la venta de su fuerza de trabajo, hizo ver que creaba una desarmonía en el Estado y que resolverla llevaría la máxima ingeniosidad de los gobiernos. El odio a los sindicatos, el temor, en los sesentas y setentas del último siglo, a la Primera Internacional, el largo retraso en la concesión del voto a la clase trabajadora, todo tiene su origen en la disminución de esta incompatibilidad. Durante la mayor parte del siglo XIX y en la generalidad de la Europa occidental, el gobierno no se presentó a

las clases propietarias sino como la muralla defensiva con que sus privilegios se protegían de la invasión de los pobres. Para ellos, hasta el advenimiento de lo que Dicey llama la «poca colectivista», las funciones principales del Estado eran en esencial lo que Adam Smith había proclamado en un posible momento de ingenuidad. Esto permitía que los ricos pudieran dormir tranquilos.

Merece observarse que esta actitud explica la forma peculiar que dio Ricardo a la economía clásica del siglo XIX. Su aproximación fue esencialmente simple, si bien la aplicación de sus asertos dio origen a las consecuencias más diversas. Dio por supuestos dos principios constitucionales fundamentales. Tenía que estar por encima del azar la propiedad privada de la tierra y del capital; y los contratos libres entre individuos debían cumplirse como cosa sagrada. Concedidos los supuestos, demostró que la clase propietaria daría un salario de subsistencia al resto de la comunidad, si ésta trabajaba con energía y continuidad. Los propietarios invertían el sobrante de su renta como capital, y esto mantendría a la nación como un negocio en marcha. Ricardo no se ocultó a sí mismo ni a sus contemporáneos el inmenso contraste que sus principios producirían entre ricos y pobres; ni tampoco dudó de que el contraste daría lugar a grave descontento popular. Pero cualquiera otra perspectiva le habría parecido utópica, viviendo, como vivía, en una época de honda desilusión de los resultados de la Revolución francesa. Como Austin, como Nassau Senior, como MacCulloch, como Malthus, la sociedad le parecía prisionera dentro de los postulados que él estableció, de manera de no ofrecerle otra alternativa posible.

¿Por qué, puede preguntarse, no reconoció la generación de Ricardo las posibilidades del Estado positivo? Yo creo que la contestación es sencilla. La época de su propia victoria sobre el Estado estaba demasiado cercana para considerar su intervención de otro modo que no fuese estéril. Miraba la actividad del Estado, que por su enojosa reglamentación industrial significaba per-

secución más o menos seria, en política y en religión, más como enemigo que había que derrotar que como aliado a quien recurrir. Sobre las dos terceras partes de Europa combatían aún los restos decadentes del feudalismo; por eso el Estado, a sus ojos, era un poder que trataba de proteger lo anticuado contra las nuevas ideas. No había servicio civil, en el sentido moderno del vocablo, que mostrara la capacidad de la técnica administrativa. En los tiempos de Ricardo, Sir Robert Peel no había renovado la policía. El Estado parecía el órgano protector de la gran corrupción de la vida municipal, por una parte, y, por otra, de aquellos «intereses siniestros» como el sistema de Speenhameland. Lo que en tiempo de Ricardo pasaba por socialismo[26] —aún no se inventaba el nombre— era más bien un *cri de coeur* que una doctrina social coherente; y todavía en la generación siguiente estaba demasiado mezclado con ese utopismo romántico del cual Fourier y los saint-simonianos eran en tal grado capaces, que parecía merecer la admiración de hombres sobrios y prácticos. Es necesario recordar que no fue hasta los últimos años de su vida cuando John Stuart Mill se libertó suficientemente de los prejuicios ricardianos de su juventud para hallar en el socialismo la única disyuntiva a un espectáculo de miseria que ya encontraba insufrible.[27]

El resultado fue que, en los años formativos del siglo XIX, la ideología liberal elevó al máximo el esplendor de la libertad contractual —con lo cual, con verdad amarga, significaba toda ausencia de represión sobre la iniciativa capitalista— y se rehusaba a considerar al Estado, en cualquier manera coherente y profunda, como fuente potencial del bien social. Sin duda había protestas de hombres como Southey, Coleridge y Carlyle. Pero, unida a los descubrimientos científicos, la libertad de contrato logró victorias tan espectaculares, que se olvidó o no se tomó en consideración su precio. Nada muestra más claramente la arrogante actitud de la economía posricardiana de que no había, en efecto,

alternativa practicable a sus postulados, que la completa ignorancia del socialismo de sus partidarios hasta el último tercio del siglo XIX. Cuando no pudo descuidársele ya, era demasiado tarde. Pues el capitalismo, que para entonces se había domesticado en cada grieta y escondrijo del edificio social, había creado intereses que en ningún sentido último podía aventurarse a sacrificar. Se había hecho, como Mr. Keynes ha escrito,[28] «absolutamente irreligioso, sin unidad interna, sin gran espíritu público y a menudo, aunque no siempre, un mero cúmulo de poseedores y perseguidores». Como él predijo durante las negociaciones de la Paz de Versalles, su base estaba edificada sobre un principio «dependiente de condiciones psicológicas inestables que puede ser imposible volver a crear. No era natural que una población, de la cual tan pocos disfrutaban de las comodidades de la vida, acumulara tan enormemente. La guerra ha descubierto la posibilidad de disipación para todos y la vanidad de la abstinencia para muchos. El *bluff* está así al descubierto; las clases trabajadoras pueden no estar ya dispuestas a abstenerse de tanto, y las clases capitalistas, sin confianza ya en el porvenir, tratan de disfrutar en mayor escala sus libertades de consumo en tanto duren, precipitando así la hora de la confusión».[29]

El cuadro, puede añadirse, es aún más tétrico de lo que Mr. Keynes pinta; pues, a pesar de lo profético de su visión, había elementos en los años de la posguerra cuyo choque completo ni él pudo prever. Que el mundo trataría a la Revolución rusa con la misma falta de inteligencia que demostró para Francia después de 1790; que el nacionalismo económico volvería a descubrir, en las condiciones de un mercado mundial, todas las viejas falacias de la doctrina mercantilista para intensificarlas luego; que la relación de los Estados deudores y acreedores quebrantaría los sistemas monetarios del mundo; que las clases capitalistas, aun cuando se abstuvieran de consumir, no encontrarían puerto seguro para sus inversiones; que la guerra «para hacer del mundo un lu-

gar seguro para la democracia» resquebrajaría sus cimientos en más de medio mundo; que, como en la experiencia de Francia sobre Turgot, la prueba de una innovación moderada conduciría a las clases capitalistas a un pánico de economía reaccionaria; que se cerraría la época de la expansión norteamericana; que de la febril disputa por la riqueza saldría, dentro de los diez años de la Paz de Versalles, de nuevos imperialismos, la sombra de otro conflicto mundial; todo esto apenas fue previsto por aquellos que, en la momentánea ilusión esperanzada después del cese de las hostilidades, soñaron con que, al fin, los hombres aplicarían la ideología de un liberalismo renaciente a la solución de sus problemas.

III

No lo previeron; empero, estaba escrito en la historia del liberalismo. Como doctrina, fue, efectivamente, un derivado del esfuerzo de la clase media para lograr su emancipación. A medida que lo consiguió, olvidó no menos cabalmente que sus predecesores que su victoria no saciaba los títulos a la justicia social. La crisis en que ha desembocado no es cosa nueva. «La ha ocultado por largo tiempo —escribe el Signor de Ruggiero[30]— la supervivencia de formas exteriores e instituciones históricas creadas por la libertad, velando una decadencia interna bajo una superficie intacta, y su total gravedad apareció sólo cuando el mal llegó al fin a la superficie y destruyó ciertas partes de ésta también». Pero esa decadencia interna arranca de los cimientos de la doctrina. Pues, como he tratado de mostrar aquí, los liberales de las épocas anteriores a la Revolución francesa sólo tenían una teoría negativa del Estado; por razones bien comprensibles, para ellos éste era una tiranía de la que trataron de escapar. Después de su victoria, lo vieron ya como un medio de protegerse contra la invasión de abajo, o algo más tarde, como una técnica para distribuir concesiones a los que discutían su supremacía, que les per-

mitieran mantenerlo inalterable en sus líneas generales. A la demanda de justicia contestaron con el ofrecimiento de la caridad.

Ésta, sin duda, es una descripción injusta de las mentes más generosas, entre ellas, por ejemplo, las de T.H. Green, Tocqueville o Hobhouse. Pero no lo es como descripción de la evolución de la doctrina en conjunto y en particular de su expresión como un medio social, por una parte, y un cuerpo de legislación, por la otra. El liberalismo siempre ha estado afectado por su tendencia a considerar a los pobres como hombres fracasados por su propia culpa. Siempre ha sufrido por su inhabilidad para darse cuenta de que las grandes posesiones significan poder sobre los hombres y mujeres lo mismo que sobre las cosas. Siempre ha rehusado ver cuán poco significado existe en la libertad de contrato cuando está divorciada de la igualdad en la fuerza de negociación. Nunca ha tratado de admitir en una medida cabal las consecuencias de la despersonalización de la industria, la transformación —la frase es significativa— del trabajador en una «ayuda». Su efecto ha sido particularmente notable en la situación agraria. Allí se dedicó en la mayor parte a distribuir las grandes fincas sin ver que con ello estaba creando una clase de propietarios rurales sin los medios de independencia económica y sin la cohesión o la tranquilidad para adoptar un criterio elevado en cuestiones públicas. Su filosofía toda fue en medida tan grande el resultado de su concentración sobre los poderes y las posibilidades del contratista libre con quien su elevación está asociada, que sus necesidades ejercieron una influencia excesiva en la formación de sus principios. Sin duda que sus propósitos se expresaron siempre en términos universales; pero en su funcionamiento práctico eran a tal punto el siervo de una sola clase de la comunidad, que fueron sus necesidades las que predominaron en la formación del Estado liberal.

El Estado, en efecto, por razón de los intereses que contribuyeron a su formación, tenía propósitos más limitados que el

bienestar general de la comunidad. Su aspiración fundamental fue servir a los propietarios. Extendió sin duda la idea de propiedad en tal forma, que concedió derechos en la ley a todos los que ejercían una demanda efectiva. Destruyó los títulos del nacimiento como derechos especiales por sí mismos. Impidió a los propietarios de la tierra reclamar cualquier privilegio especial dentro del Estado. Pero sus horizontes fundamentales no se extendieron más allá de esa proeza. Esto queda demostrado por su actitud hacia el pobre. Se demuestra por su posición ante las organizaciones obreras. Se demuestra por la larga lucha que fue necesaria —una lucha todavía lejos de concluirse— para establecer el nivel educativo decente, de salud, de alojamiento y de protección al trabajo. Por la naturaleza especial del Estado liberal, todas las cuestiones tuvieron al fin que ser referidas al motivo esencial sobre que estaba edificado: el de la obtención de ganancias.

Había roto la disciplina de la *Respublica Christiana* medieval en interés de la obtención de ganancias. Estableció el gobierno constitucional para impedir el infringimiento de sus oportunidades. Con el mismo fin aceptó, después de siglo y medio de cruenta lucha, la necesidad económica de la tolerancia religiosa. Aun cuando, como en el caso del utilitarismo, sus partidarios aceptaron un criterio que, al menos en teoría, habría hecho posibles horizontes más amplios, empleó un criterio que suponía siempre que el hombre de negocios era lo que Macaulay llamaba a la clase media: «El representante natural de la raza humana». El Estado liberal, como sociedad organizada, no tenía en el fondo objetivo definido, salvo el crear riqueza, ni un criterio mensurable de la función y la situación legal, excepto la habilidad para adquirir aquélla. Si Inglaterra, por ejemplo, enviaba un poeta ocasional, un hombre de ciencia raro, un infrecuente doctor, a la Cámara de los Lores, pasada la mitad del siglo XIX dobló el número de miembros elevando negociantes a la nobleza. Y del mismo modo que redujo al artesano medieval a la condición de

obrero fabril o a una «ayuda» fabril, así supuso que un hombre «triunfante» era, simple y literalmente, el que había hecho una fortuna. Sus éxitos materiales lo obsesionaron a tal punto, que fue incapaz de pensar en el éxito en otras condiciones.

Porque suponía que el afán de lucro era el motivo social esencial, se vio obligado a moldear sus relaciones humanas al servicio de aquél. Eso implicaba la necesidad de un Estado-clase cuyo poder coercitivo supremo se usaba para hacer cumplir todas las condiciones bajo las cuales es posible el afán de lucro. Más aún: también se moldearon a su servicio la moralidad y la religión, ya que está en la naturaleza humana buscar una base ética para las ideas de que vive. Es característico del siglo XIX que Macaulay pudiese deshacerse del tétrico cuadro pintado por Dickens en *Hard Times* con su «pasaje excesivamente sensible, desconsolador, y lo demás, hosco socialismo».[31] No es menos típico que ya en los noventas el representante de una gran universidad norteamericana pudiese protestar contra las enseñanza socialista fundándose en que era un ataque improcedente sobre los que con su generosidad le habían dado existencia.[32] Era tan profundo el sentido de los derechos de propiedad privada, que Bernard Shaw nos ha contado cómo aun una mente tan escéptica y suave como Henry Sidgwick rehusó escuchar en la Asociación Británica una defensa de la nacionalización de la tierra fundándose en que era una inmoralidad.[33] Los hombres que Thackeray y Trollope, Balzac y Proust, Arnold Bennet y Sinclair Lewis nos han trazado eran tétricas realidades sociales. Soames Forsyte y Babbit, Clayhanger y Ponderovo no erigen un mundo en el que se admita que la justicia tiene un lugar propio.

Sin duda la idea liberal, como tal, trató de superar el medio en que fue engendrada. Sin duda, también, que la urgencia con que fue predicada como idea ayudó a mitigar las consecuencias cabales de la sociedad a cuya formación contribuyó. Pero tan pronto como el liberalismo, como espíritu que informa las costumbres

de las instituciones, trató de efectuar su transformación fundamental, se halló con que era el prisionero del fin a cuyo servicio había sido destinado. Porque los hombres que lo sirvieron no creían en sus derechos como distintos a los de ese fin. Siempre vieron el éxito que ello representaba; nunca, en debida proporción, el precio que por él se había pagado. Tanto se habituaron a su posición de conquistadores, que no quisieron, como sus predecesores, abdicar de lo que ellos habían llegado a creer su derecho «natural» a gobernar. Como habían vivido, así habían pensado; y la crítica hecha a sus vidas les parecía en su hora de éxito no más que ataques ignorantes de hombres fracasados.

No recordaban, o decidieron olvidar, que en su búsqueda de autoridad habían hecho la guerra y la revolución. Tampoco recordaban ya que hubo un tiempo en que también ellos se habían visto obligados a pedir comprensión, justicia y piedad. Muy rara vez entró en sus pensamientos conscientes la idea de que la libertad que ellos disfrutaban era en la sabia realidad una libertad que se negaba a la mayoría de sus conciudadanos. Se habían rehusado a ver que una sociedad justa es aquella en que se reconocen iguales derechos al acervo común de bienestar, o aquella en que la desigualdad de recompensas puede, al menos, justificarse en función del derecho a ese acervo común. Se habían contentado con suponer que una sociedad para la obtención de ganancias, puesto que la ciencia lega los frutos de sus descubrimientos a la humanidad, sería siempre bastante rica para comprar a sus adversarios con concesiones materiales. Con sus supuestos no pudieron prever que las fuerzas de la producción entrarían en conflicto tan profundo con las relaciones de la producción, que impedirían la continuación de las costumbres en que ellos formaron sus vidas. Se había predicho ese conflicto a todo lo largo del siglo XIX, pero la mayoría se había negado a tomar medidas por medio de las cuales sus crueldades podían haber sido aminoradas.

Así, cuando sobrevino el conflicto, no estaban preparados para su advenimiento. Igual que sus predecesores, fueron presa de rencoroso pánico, y pensaron convencidos que ningún precio era demasiado alto para pagar la retención de sus privilegios. Aun cuando el precio exigido fue la destrucción del espíritu liberal, no vacilaron en justificar ese sacrificio. Llamáronle el bienestar común, el mantenimiento del orden, la conservación de la vida civilizada. Se negaron a admitir que el principio vital de su sociedad estaba completo. No pudieron creer —aun con el testimonio dramáticamente delante de sus ojos— que la humanidad estaba lista para un nuevo orden social basado en una relación nueva de hombre a hombre. Tenían en sus manos la elección entre la paz y la guerra. Pero la idea de obtener ganancias los tenía tan esclavizados que, en nombre de la humanidad, ciegamente eligieron la guerra, sin penetración para percibir que lo que ellos llamaban humanidad no era otra cosa que la voracidad a que servían. Así, como en el siglo XVI, la humanidad parece entrar en un largo periodo invernal. Podemos consolarnos solamente con la esperanza de que una generación más joven descubra en sus rigores el torvo preludio de una primavera más luminosa.

ÍNDICE DE NOMBRES

NOTAS

[1] Sobre San Goderico, *vid.*: H. Pirenne, *Historia económica de la Edad Media*, FCE, México, 7.ª ed., 1960, p. 41. <<

[2] Sobre Jacques Coeur, *vid.*: R. Bouvier, *Jacques Coeur* (1928). <<

[3] El libro famoso de Max Weber es *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, publicado por vez primera en el *Archiv für Sozialpolitik*, 1904-05; la segunda edición figura como parte primera del volumen primero de su obra *Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie* (traducido al inglés por Talcott Parsons, Londres, 1930, bajo el título de *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*). Ha dado origen a una vasta literatura de la cual las mejores son las obras de Sombart, Troeltsch, Hauser y Tawney. Puede decirse con justicia que el mejor examen general del tema se encuentra en la obra del último: *Religion and the Rise of Capitalismos* (1928). *Vid.* también, su introducción a la versión inglesa de los ensayos de Max Weber. <<

[4] Tawney, *op. cit.*, p. 232. <<

[5] Sobre las ideas económicas de Lutero, *vid.*: especialmente *Werke* (ed. Erlangen), vol. 22, p. 201, y vol. 23, p. 306. Buenos exámenes sobre sus ideas económicas los hay en la obra de Grisar, *Luther* (1912), vol. III, pp. 579 *s.*, y Troeltsch en *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tubinga, 1912; traducción inglesa por O. Wyon, 2 vols., *Social Teaching of the Christian Churches*, Londres, 1931), vol. I, cap. III, sec. 2. <<

[6] Sobre Calvino en Ginebra, *vid.*: E. Choisy, *L'État Chrétien Calviniste* (1902): el mejor examen de las ideas económicas de Calvino se encuentra en H. Hauser, *Les Débuts du Capitalisme* (1925), cap. II. <<

[7] La carta está publicada en su *Epistolæ et Responsa* (1575), p. 355; y *vid.* el Sermón XXVIII sobre la usura. <<

[8] *Vid.*: las observaciones del profesor Tawney, *op. cit.*, p. 107. <<

[9] Respecto a San Antonino, *vid.*: *Ópera* (1745), vol. III, p. 25, y sobre sus opiniones, C. Hegner, *Die Volkswirtschaftlichen Anschauung von Florenz* (1904). <<

[10] Biel, *Sententiœ*, IV, 15; XII, S. <<

[11] Robert Crowley, *Selected Works* (1872), especialmente «The Way to Wealth» y «Epigrams». <<

[12] Lever, *Sermons* (ed. Arber, 1895). <<

[13] Hugh Latimer, *Sermons* (Everyman's Library). <<

[14] Seebohm, *Oxford Reformers* (ed. de 1914), pp. 230-47 <<

[15] *Elogio de la locura* (ed. Holbein), pp. 258-70. <<

[16] Simon Fish, *A Supplication for the Beggars* (ed Arber, 1878). <<

[17] Respecto a la actitud del rey hacia el panfleto de Fish, *vid.*: Foxe, *Acts and Monuments* (1846), IV, p. 657 <<

[18] La respuesta de Moro es su *Supplicacyon of Soulys* <<

[19] Strype, *Ecclesiastical Memorials* (1822), vol. I, páginas 75, 112. <<

[20] *Calendar of State Papers*, etc. Enrique VIII, vol. VI n.º 1164. *Vid.*: Bayne, *Life of Fisher* (1921), p. 78. <<

[21] Hall, *History of Henry VIII* (ed. de 1901), II, p. 210. <<

[22] *Calendar*, xi, pp. 768, 828; XII, p. 70; XIV, p. 186; Hall *op. cit.*, II, p. 270. Y *vid.*: el testimonio en *Record Series*, Yorkshire Archaeological Society, vol. 47. <<

[23] El Embajador de Venecia advirtió el peligro. Archivos Venecianos, *Calendar*, 1535, n.º 54. <<

[24] *De Officio Regis* (1857), p. 185; *vid.*: *Obras inglesas* (ed. Arnold, 1869), III, p. 216. <<

[25] *Vid.*: *Somers Tracts* (ed. de 1809), I, pp. 42 *s.* <<

[26] *History of Henry VIII* (1872), pp. 624-6. <<

[27] Strype, *op. cit.*, I, pp. 417-21. <<

[28] *Calendar of State Papers*, X, pp. 599, 601; Strype *op. cit.*, I, pp. 405 *s.* <<

[29] Blunt, *Reformation of the Church of England* (1874), p. 11. <<

[30] Sobre el pensamiento político del siglo XVI en general, la mejor narración que tenemos, con gran diferencia, es la del profesor J. W. Allen, *European Political Thought in the Sixteenth Century*. <<

[31] Hay gran necesidad de un estudio completo de las ideas políticas de Belarmino. La mejor biografía es la del padre Brodrick, *Blessed Robert Bellarmine* (2 vols, 1933). El mejor examen de sus ideas políticas se halla en la Introducción del profesor C. M. Mcllwain a su edición de los *Political Works of James I* (1919). <<

[32] El estudio de H. Baudrillart (1856) sigue siendo la apreciación más completa que poseemos de Bodino, aun cuando R. Chauviré (1916) ha añadido algún material nuevo de importancia. Falta por hacer un estudio crítico sobre su filosofía política y las fuentes de ésta. La obra de Y. C. Hoe, *The Origin of Parliamentary Sovereignty* (Shanghai, 1935), cap. IV, contiene un buen resumen de sus ideas. <<

[33] *De República* (1577), I, 8, p. 93. <<

[34] Sobre este periodo véase mi Introducción a la reimpresión de la *Defence of Liberty against Tyrants* (1924) y las obras citadas ahí. <<

[35] Sobre la filosofía política de las guerras francesas de religión, sigue siendo la mejor obra del difunto doctor Figgis, *From Gerson to Grotius* (1907). <<

[36] Queda mucho por hacer sobre este tema y no menos respecto al derecho inglés. Hay un artículo interesante de D. O. Wagner en el *Economic History Journal* de octubre de 1935, sobre «Coke y el desarrollo del liberalismo económico», y D. Seaborn Davis en *50 Law Quarterly Review*, pp. 86-109, 260-74, ha hecho algunos descubrimientos interesantes sobre sus leyes de patente. <<

[37] Aún no existe una historia del derecho internacional antes de Grocio. Hay materiales útiles en T. A. Walker, *A History of the Law of Nations*, vol. I (1899) y en la obra colectiva francesa *Les Fondateurs du Droit International* (1904), lo mismo que en G. G. Butler y S. Maccoby, *The Development of International Law* (1925).

Pero nadie ha tratado aún en forma adecuada la relación entre la evolución legal y económica. <<

[38] No es necesario hacer hincapié sobre cuánto debo en este particular a la famosa «Conferencia Rede» de Maitland, *English Law and the Renaissance* (1900). <<

[39] La mejor descripción del conjunto del mercantilismo se encuentra en E. F. Heckscher, *Mercantilism*, 2 vols. (1935). <<

[40] Sobre Laffemas, *vid.*: el valioso ensayo de H. Hauser en su *Les Débuts du Capitalisme* (1925). Hay un relato sucinto del periodo anterior a Colbert en la obra del profesor Cole, *French Mercantilism before Colbert* (1933). <<

[41] Es amplia la literatura sobre tolerancia en el siglo XVI. La mejor descripción de conjunto es la de Jordan, en *The Development of Religious Toleration in England* (1932), que da referencias cabales sobre las fuentes y obras modernas. Sobre Castellion, F. Buisson ha escrito una biografía noble y monumental. Un relato breve y bueno de Acontius se encuentra en J. W. Allen, *op. cit*. <<

[42] Sobre la razón de estado, *vid.*: F. Meinecke, *Die Idee der Staatsrason* (1924), no tiene actualmente rival. Pero hay una mina de materiales valiosos, sobre todo del lado italiano, en G. Ferrari, *Histoire du Raison d'État* (1846) y en la edición del *Príncipe* de Maquiavelo (1895), hecha por L. A. Burd, con el clásico prefacio de Lord Acton. <<

[43] Prothero, *Statues and Constitutional Documents* (1913), p. 111. <<

[44] *Commons' Journals*, vol. I, p. 218 (21 de mayo de 1604). <<

[45] *Les Periodes de l'Histoire sociale du Capitalisme* (1925). <<

[46] *Histoire des Variations* (1688). <<

[47] En su *Instruction Chrétienne*. Mersenne en su *Impiété des Deistes* (1623), dijo que sólo en París había cincuenta mil ateos; una exageración a todas luces. <<

[48] Thomas Nashe, *Pierce Penniless' Supplication to the Devil* (1592), ed. Payne Collier (1842), p. 19. <<

[49] F. Bacon, *Essays*. <<

[50] Acontius, *Satanae Stratagematum libri VIII* (1565). La obra fue reimpresa por W. Kohler en 1927. <<

[51] *Essais*, IV, p. 22. <<

[52] *Ecclesiastical Polity*, libro I, sec. VIII (*Works* [18881, I, p. 99). <<

[53] *Ibid.*, libro III, sec. VII (*Works*, I, p. 182). <<

[54] *Ibid.*, libro VIII, sec. VI (*Works*, III, p. 303). <<

[55] *Ibid.*, I, p. 236. <<

[56] *Ibid.*, I, p. 240. <<

[57] Sobre el racionalismo en este periodo la obra del difunto J. M. Robertson, *Short History of Free Thought* (1935), es un monumento de sabiduría. <<

[58] *Vid.*: la compacta obra del profesor Wolf, *History of Science and Technology in the 16th, 17th and 78th Centuries* (1935) sobre los párrafos siguientes. Debo mucho a este guía inapreciable. <<

[59] Este asunto ha sido presentado en forma atractiva por el sabio ruso B. Hessen en su *Economic Roots of Newton's Principa* (1931). <<

[60] Sobre Giordano Bruno *vid.*: G. Gentile, *Giordano Bruno* (1920); L. Kuhlenbeck, *Giordano Bruno* (1913); y V. Sampanato, *Sulla Soglia del Secento* (1926). <<

[61] C. D. Broad en su *Philosophy of F. Bacon* (1926), pone de relieve con gran agudeza la solidez y debilidad de Bacon. <<

[62] *Vid.*: R. H. Tawney, *op. cit*, para un resumen de esta literatura. También hay mucho material interesante en A. V. Judges, *The Elizabethan Underworld* (1930), con una Introducción valiosa; y L. B. Wright, *Middleclass Culture in Elizabethan England* (1934), que tiene una bibliografía inapreciable. <<

[63] P. Boissonade, *Le Socialisme d'État* (1927), p. 205. <<

[1] *Vid.*: la insistencia de Charles Davenant en el valor de los comerciantes para la comunidad, *Works* (ed. 1771), I, p. 31. <<

[2] *The Spectator*, n.º 1. <<

[3] *Notes and Observations to the Emperor of Morocco* (1674). <<

[4] J. W. Adamson, *The Educatianal Writings of John Locke* (1922), reúne en forma conveniente las opiniones dé Locke sobre enseñanza. <<

[5] *Histoire des Variations* (1688), V, p. 31. <<

[6] Tawney, *op. cit.*, esp. pp. 198 *s.* <<

[7] El mejor cuadro de la persecución en este periodo sigue siendo el de Elie Benoist, *Histoire de la Revocation de l'Édit de Nantes* (1695). Sobre Inglaterra, H. F. Russell Smith, *Religious Liberty under Charles II and James II* (1911), y A. A. Seaton, *Toleration under the later Stuarts* (1911), resumen con éxito la literatura, pero no consiguen poner de manifiesto su relación con los cambios económicos. Hay algún material útil en R. L. Poole, *The Huguenots of the Dispersion* (1887). <<

[8] Para la comprensión de Bossuet de la visión secular de Molière, *vid.*: *Correspondence* (ed. Levesque y Urbain), VI, p. 256. <<

[9] Sobre La Bruyère y su mundo es indispensable el estudio de M. Lange, *La Bruyère, Critique Social* (1909). <<

[10] *Correspondence*, III, p. 370. <<

[11] *Projet du Gouvernement* en *Écrits inédits* (ed. Faugère), vol. IV, pp. 191 *s.* <<

[12] Sobre Claude Joly hay una monografía de J. Brissaud, *Un Libéral du XVIIme Siècle* (1896) y una relación sucinta de las mazarinadas en H. Sée, *Histoire des Idees politiques en France en XVIIme Siècle* (1923). Pero se requiere un estudio mucho más completo. <<

[13] Sobre los «niveladores» el mejor libro es el de T. C. Pease, *The Leveller Movement* (1906), si bien la descripción está viciada por su propio entusiasmo por el impuesto único; sobre los bautistas y los Hombres de la Quinta Monarquía hay una monografía competente por Louise F. Brown, *Baptists and Fifth Monarchy Men* (1912). Pero la mejor introducción al estudio de todos estos movimientos es el de Margaret James, *Social Policy and Problems during the Puritan Revolution* (1930). Un buen relato de la desilusión que los «niveladores» tuvieron con Cromwell se halla en una tesis inédita de Londres por A. S. H. Hill, *Moderate Royalist Doctrines in the Seventeenth Century* (1932). La obra del Dr. Gooch, *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century* (1898) contiene resumen general de todo el movimiento. <<

[14] Sobre los esfuerzos para llevar a cabo esta transacción, en que representó un papel importante en la adaptación de Bodino al ambiente inglés, *vid.*: Hoe, *op. cit.*, y Hill, *op. cit.* <<

[15] Puede seguirse el debate en los *Clarke Papers* (ed. Firth), 4 vols. (1894). <<

[16] Sobre este relato sumario *vid.*: Hoe, *op. cit.*, especialmente lo que se refiere a Hunton. <<

[17] *History of Independency* (1661), p. 216. <<

[18] James, *op. cit.*, p. 3. <<

[19] Laud, *Works* (1847), I, pp. 28-9. <<

[20] *Vid.*: R. R. Reid, *The King's Council in the North* (1921), esp. pp. 408 *s.*, 412. <<

[21] *Vid.*: W. R. Scott, *Joint Stock Companies* (1912), I, pp. 216 *s.* <<

[22] Citado por James, *op. cit.*, p. 80. <<

[23] Scott, *op. cit.*, I, pp. 119 s. La cita es de un discurso de Sandys en el Parlamento. <<

[24] Lewis Roberts, *The Treasure of Traffic* (1641). <<

[25] *A Letter from the Gentry of Norfolk and Norwich* (1660). <<

[26] *Good Work for a Good Magistrate* (1660). *The Vanity and Mischief of making earthly Treasures our chief Treasure* (1655). <<

[27] *The Nobleman's Pattern* (1653). <<

[28] *Vid.*: Gooch, *op. cit.*, p. 230. <<

[29] *Vid.*: su *The Parlament's Reformation* (1646); *London's Charity Enlarged* (1650). <<

[30] «A Character of England» (1659) en *Harleian Miscellany* (1813), x, p. 189. <<

[31] Sobre Harrington y su influencia, *vid.*: H. R. Rusell Smith, *Harrington and his Oceana* (1914). <<

[32] Circularon profusamente autores como Nathaniel Johnston, John Nalson y otros; pero parece que en 1665 se terminaron en absoluto los trabajos de esta clase. Sobre sus doctrinas la obra del Dr. J. N. Figgis, *El derecho divino de los reyes*, FCE, México, 1942, sigue siendo la mayor autoridad, aunque es demasiado estrechamente político-teológica para tratar el problema de manera adecuada. <<

[33] Sobre Sherlock *vid.*: mi *Political Thought from Locke to Bentham* (1920), cap. II. <<

[34] Sobre la ineficacia de la reglamentación, *vid.*: Lipson, *Economic History of England* (1931), vol. III, caps, IV y V, donde se encontrará gran cantidad de información valiosa. <<

[35] Para los proyectos de los reformadores en este periodo, *vid.*: James, *op. cit.*, pp. 303 *s.* <<

[36] El movimiento en pro de la reforma del derecho bajo la República aún no ha encontrado un historiador a su altura. James, *op. cit.*, pp. 236 *s.*, da algunos datos, lo mismo que en F. A. Inderwick, *The Interregnum* (1891), cap. IV, 2; es conocida la famosa observación de Cromwell: «Tal como está constituido hoy, el derecho no sirve más que para mantener a los abogados y para incitar al rico a que oprima al pobre». Ludlow, *Memoirs* (ed. Firth, 1894), I, p. 246, cree que todo el movimiento fue prematuro; pero tanto los panfletos como los debates en el Parlamento demuestran que los motivos de queja eran profundos. <<

[37] *An Outcry of the Young Men and Apprentices of London* (1649). <<

[38] James, *op. cit.*, p. 205. <<

[39] *The Poor Man's Advocate* (1649). <<

[40] M. Carcassone ha demostrado la rica genealogía de esta tradición en su magnífica obra *Montesquieu et la Tradition de la Constitution Française* (1932?). <<

[41] Su *Politica Methodice Digesta* ha sido reimpresa ahora por el profesor C. J. Friedrich, que da a su obra, lo mismo que Gierke, mucho más valor del que puedo darle yo. Althusius es elaborado, pero, hablando en términos relativos, es rara la vez que lo eran otros escritores. La poca atención que le presta Bayle es ya significativa a este respecto; y la reseña que de él se hace en la *Science du Gouvernement* (1756), vol. VIII, apunta en la misma dirección. <<

[42] Un examen de la cronología de las andanzas de Rousseau no indica que visitara ninguna ciudad en cuya biblioteca pudiera encontrarse un ejemplar de la obra de Althusius. Había uno en el Museo Británico, pero nada nos demuestra que lo visitara y es poco probable que estuviera en la biblioteca privada de alguno de sus amigos. Creo, por consiguiente, que su conocimiento de Althusius proviene del artículo de Bayle. La referencia que se hace en *Lettres Écrites de la Montagne* no pasa de ser una nota. <<

[43] H. F. Stewart, *The Provinciales of Pascal* (1920), pp. xxxiv *s.* <<

[44] Como ha intentado hacer H. M. Robertson, *Economic Individualism* (1933), pp. 88 *s. Vid.*: las aplastantes respuestas de fray Brodrick, *The Economic Morals of the Jesuits* (1934). <<

[45] *Nouveaux Horizons de la Renaissance Française* (1935). <<

[46] *Vid.*: G. Atkinson, *The Extraordinary Voyage in French Literature* (1913), y sus *Relations de Voyages* (1925); G. Chinard, *L'Amérique et la Rêve Exotique* (1913). <<

[47] *Vid.*: las admirables observaciones del profesor Carl Becker en su *La ciudad de Dios del siglo xviii*, FCE, México, 1943. En el n.º 293 del *Spectator*, Steele cita una frase del arzobispo Tillotson que da lugar a la discusión del profesor Becker. La «religión para la chusma», como dice Burnet; pero el ateísmo o, por lo menos, el deísmo, para el enterado, había llegado a ser una actitud muy extendida por 1700. <<

[48] *Arcanum Punctationum Revelatum* (1624). Hay un resumen muy útil sobre las críticas del siglo xvii del Antiguo Testamento en la admirable obra de Smith, *History of Modern Culture* (1930), vol. i, pp. 279-98. <<

[49] *The Relation of Religious Liberty to Civil Life* (1687), la menos conocida, pero la mejor de sus obras. <<

[50] *Toryism and Trade can never agree*, p. 12. <<

[51] *Discourse of Ecclesiastical Politic* (1670), p. xxxix. <<

[52] Sobre las sociedades científicas y su papel en el siglo xviii, *vid.*: Ornstein, *The Role of Scientific Societies* (1913). <<

[53] *Plus Ultra* (1668). <<

[54] «An Essay of Dramatic Poesy» (1668), en *Essays* (ed. Ker, 1926), i, pp. 36-7. <<

[55] *Essay on Modern Improvements* (1675). <<

[56] *Vid.*: J. B. Bury, *The Idea of Progress* (1924). <<

[57] E. Gillot, *La Querelle des Anciens et Modernes* (1914), y R. F. Jones, *The Background of the Battle of the Books* (1920). En los *Studies* de la Universidad de Washington, VII, p. 97. <<

[58] Hay gran necesidad de un estudio sobre Jurieu. El mejor relato de sus ideas políticas se encuentra en F. Puaux, *Les Precurseurs de la Tolérance* (1881), que está, sin embargo, viciado por entusiasmados sectarios. La forma en que Jurieu trata a Bayle es una prueba suficiente de que creía en la tolerancia sólo con las ideas que él consideraba como buenas; y sus teorías democráticas no pasan de ser un arma para combatir contra la persecución a sus correligionarios, como aquellos bosquejados después de San Bartolomé. Respecto a sus relaciones como espía con el gobierno inglés, *vid.*: los interesantes descubrimientos de J. Dedieu, *Le Role Politique des Protestants* (1920), pp. 173-248. <<

[59] Un agradable estudio inglés sobre Bayle se encuentra en Howard Robinson, *Bayle the Sceptic* (1931), pero la obra de Delvolvé, *Pierre Bayle* (1906) sigue siendo el mejor análisis de sus ideas. <<

[60] B. Bekker, *The Significance of Comets* (1683); Sigüenza y Góngora, profesor de la Universidad de México, hizo una advertencia en el mismo sentido. Una generación después había desaparecido el temor a los cometas. <<

[61] *La riqueza de las naciones*, FCE, México, 1958, libro IV, Introducción. <<

[62] *England's Interest and Improvement* (1663), p. 18. <<

[63] *Vid.*: E. Ginzberg, *The House of Adam Smith* (1934), pp. 11 *s.*, para un resumen útil y divertido de las suspicacias de Adam Smith hacia los intereses de los negociantes. <<

[64] *Vid.*: Lipson, *op. cit.*, III, pp. 25 *s.* <<

[65] *Ibid.*, p. 328. <<

[66] *Ibid.*, p. 265. <<

[67] *Ibid.*, pp. 374 *s.* <<

[68] «Sobre la usura», en *Essays*. <<

[69] *Table-Talk* (ed. Pollock), p. 135. <<

[70] *Works* (ed. de 1801), v, p. 36. <<

[71] *Works* (1771), I, pp. 98-9. <<

[72] *England's Safety in Trades Encrease* (1641). <<

[73] *A Treatise*, etc. (1671-5). <<

[74] *A New Discourse of Trade*, p. 157. <<

[75] Cf. *La riqueza de Inglaterra por el comercio exterior. Discurso acerca del comercio de Inglaterra con las Indias orientales*, FCE, México, 1954, p. 201. <<

[76] *A Discourse of the Poor*, p. 64 (ed. de 1753). <<

[77] Unwin, *Industrial Organization*, Apéndice A. <<

[78] *Journals of the House of Commons*, XIII, p. 783. <<

[79] *A New Discourse of Trade*, p. 3. <<

[80] *Ibid.*, p. 159. <<

[81] *A Treatise*, etc. (1671), I, p. 70. <<

[82] *A Britannia Languens* (1680), p. 97. <<

[83] *A New Discourse of Trade*, p. 182. <<

[84] *Vid.*: las observaciones de Blackstone, *Commentaries*, I, pp. 415 *s*. <<

[85] *A Treatise*, etc. (1671), I, p. 74. <<

[86] *A Discourse of the Poor*, p. 62. <<

[87] *Works* (1771), II, p. 226. <<

[88] *Ibid.*, p. 205. <<

[89] Tawney, *op. cit.*, pp. 228 *s.* <<

[90] *The Tradesman's Calling* (1684), p. 35 <<

[91] *A Vindication of a Regulated Enclosure* (1656), p. 9. <<

[92] Para el pensamiento político francés en los últimos años de Luis XIV, *vid.*, en general, Kingsley Martin, *The French Liberal Tradition in the XVIIIth Century* (1929). El mejor estudio técnico sobre Vauban es el de F. K. Mann, *Der Marschall Vauban* (1914), y sobre Boisguillebert el de Hazel Roberts, *Boisguillebert* (1935). Este último, si bien es un resumen valioso, da excesiva importancia a su héroe. <<

[93] *Le Parfait Négociant* (1675), Introducción. <<

[94] *The Tradesman's Calling* (1684), p. 22. *Vid.*: *The Grand Concern of England* (1673), p. 60; Davenant, *op. cit*, I, p. 100; T. E. Gregory, *The Economics of Employment in England*, I, *Economica*, pp. 37 *s.*, donde se analiza brillantemente todo el problema. <<

[95] *Clarke Papers* (1891-4), II, pp. 217 *s.* <<

[96] *An Arrow against all Tyrants* (1646), p. 4. <<

[97] Richard Hardley, *Faults on Both Sides* (1740), en *Somers Tracts*, vol. XII, p. 679. No se sabe nada del autor. ¿Es el nombre un seudónimo de Defoe? <<

[98] «A True and Impartial Narrative» (1659), en *Somers Tracts*, vol. VI, p. 477. <<

[99] Edward Chamberlayne, *Angliæ Notitia* (1669), p. 447. <<

[100] *England's Monarch*, etc. (1644). <<

[101] *Ensayo sobre el gobierno civil*, FCE, México, 1941, cap. XI, § 138. <<

[102] *A Collection for Improvement of Husbandry and Trade*, 16 de abril de 1698. <<

[103] *Spectator*, n.º 294. <<

[104] «Absalom and Achitophel» (1681), en *Selected Poems* (1901), ed. Christie, p. 104. <<

[105] *Ibid*., p. 101. <<

[106] *Ensayo sobre el gobierno civil*, cap. V, § 50. <<

[107] *Op. cit*., pp. 682-3. <<

[1] Desde luego, Priestley negó que nadie tuviera derecho a usar de la propiedad en forma antisocial. Su frase es enfática: «Toda sociedad tiene derecho a reclamar cualquier propiedad que se encuentre, o se requiera, dentro de ella y que el bienestar de la sociedad en general necesite realmente». *An Account of a Society for encouraging the Industrious Poor* (1787), p. 13. Pero no es éste en general el tenor de las doctrinas de Priestley, y no desarrolló sus consecuencias más allá de hacer hincapié sobre los deberes de la sociedad para con los pobres. <<

[2] Sobre las circunstancias en que nació la Constitución norteamericana, *vid*.: el magnífico volumen del profesor Charles Beard, *An Economic Interpretation of the American Constitution* (1913). <<

[3] Sobre el *Testament* del Abad, *vid*.: la Introducción de Charles Rudolf a la edición completa que publicó en 1856. <<

[4] Ya hay un estudio competente de Fréron por E. Cornu, *Elie Fréron* (1924). <<

[5] *Vie de Mon Père* (ed. de 1927). <<

[6] *Vid*.: mi estudio sobre la Edad de la Razón, en *Studies in Law and Politics* (1932), cap. I. <<

[7] *Journal Inédit* (1906). <<

[8] R. P. Croiset, *Réflexions Chrétiennes* (1752), I, p. 79; y *vid*.: su *Parallèlle des Moeurs de ce Siècle avec la Morale de Jesus Christ* (1743). <<

[9] Todo este problema está tratado brillantemente y con gran erudición por B. Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa*, FCE, México, 1943, vol. I. <<

[10] *Lettres Critiques et Dissertation sur le Pret de Commerce* (1774). <<

[11] *L'Usure Démasquée* (1776). <<

[12] *De L'Usure, Intérêt et Profit* (1710), p. 458. El autor es J. A. de la Gibonais. <<

[13] *La Théorie de l'Intérêt de l'Argent* (1762), p. 243. Se dice que este libro es un trabajo conjunto de Gouttes y Turgot. <<

[14] *Lettre à l'Archevéque de Lyon*, p. 45. <<

[15] *Lettres sur les Anglais*. <<

[16] *La Noblesse Commerçante* (1756). Para la controversia a que dio lugar este panfleto tan famoso en un tiempo, *vid.*: H. Carré, *Noblesse de la France* (1920), pp. 141 *s.* <<

[17] *Les Inconvénients des Droits l'éodaux* (1776). <<

[18] *Vid.*: su admirable *Théorie de la Constitution Française* (1792). En 1930, M. Carcassone publicó una selección de sus escritos inéditos. <<

[19] *De la France et des États Unis* (1787). Hay una biografía admirable de Brissot por el profesor E. Ellery, *Brissot de Warville* (1913). <<

[20] Sobre la *Enciclopedia*, la mejor obra general es la de L. Ducros, *Las Encyclopédists* (1900). <<

[21] *Vid.*: H. Sée, *Origen y evolución del capitalismo moderno*, FCE, México, 1954, p. 86. <<

[22] *Op. cit.*, p. 180. <<

[23] *Instructions* (1757), p. 34. <<

[24] *Journal of the House of Commons* (1751), XXVI, p. 292. <<

[25] *Vid.*: Lipson, *op. cit.*, III, p. 292. <<

[26] Carta de 1778 en Latimer, *Merchant Venturers of Bristol*, p. 196. <<

[27] *Essays* (1790), pp. 20 *s*. <<

[28] *Theory of the Moral Sentiments* (1759), p. 181. [Hay una trad. parcial de la *Teoría de los sentimientos morales* publicada por el Colegio de México, México, 1941.1 <<

[29] *La riqueza de las naciones*, FCE, México, 1958, p. 402. <<

[30] *La riqueza de las naciones*, p. 413. <<

[31] Son raras hoy las obras del deán Tucker, pero se ha impreso una buena selección de ellas recientemente por R. L. Schuyler (1932). Sobre las ideas económicas de Tucker la mejor monografía sigue siendo la de W. E. Clark, *Josiah Tucker as an Economist* (1903). <<

[32] La obra capital sobre los fisiócratas es la de G. Weuleisse, *Le Mouvement Physiocratique* (1910). Hay un resumen breve y atractivo por Henry Higgs, *Los fisiócratas*, FCE, México, 1944. Se hace necesario un estudio completo de sus ideas políticas y especialmente de su concepto del derecho natural. <<

[33] *Œuvres* (ed. de 1808), vol. III, p. 321. <<

[34] Schelle, *Dupont de Nemours* (1888), p. 44. <<

[35] *Dialogues sur les Travaux des Artisans* (ed. Daire), p. 192. <<

[36] Higgs, *op. cit.*, p. 78. <<

[37] *Réflexions sur la Formation et Distribution de Richesses* (1767). *Vid.*: Cassel, *Nature and Necessity of Interest* (1903), p. 20. <<

[38] *Ibid.*, Sec. 73. <<

[39] *Ibid.*, Sec. 95. <<

[40] *Ibid.*, Sec. 15. <<

[41] *Ibid.*, Sec. 10. <<

[42] *Elements of Political Economy*, p. 76. <<

[43] *L'Ordre Naturel et Essentiel des Sociétés* (1767), cap. XVIII. <<

[44] *Theory of the Moral Sentiments* (1759), p. 190. <<

[45] *Works* (ed. Bowring), III, p. 3. <<

[46] *Ibid.*, p. 10. <<

[47] *Ibid.*, pp. 28-9. <<

[48] *Lettres de l'Abbé Morellet à Shelburne*, p. 102. <<

[49] *Ibid.* <<

[50] Cf. *La riqueza de las naciones*, 1. V, cap. I, parte II. <<

[51] *Vid.*: *Acton Letters to Mary Gladstone* (1906), páginas 194-5. <<

[52] Mr. y Mrs. Hammond han pintado un cuadro inolvidable de estas implicaciones en su clásico libro. La visión de conjunto está resumida en su *Rise of Modern Industry* (1926). <<

[53] La mejor obra de conjunto sobre Burke es aún la de Lord Morley, *Edmund Burke, An Historical Criticism* (1861), pero hay materiales valiosísimos en el estudio del Dr. A. Cobban, *Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century* (1929). *Vid.*, también, mi *Locke to Bentham* (1920), cap. VI. <<

[54] *De Republica Anglorum* (1583), lib. I, cap. 24, ed. Alston (1906), p. 46. <<

[55] *Oceana* (1656), p. 147. *Vid.*: Russell Smith, *Harrington and his Oceana* (1914), pp. 46-7. <<

[56] *The Standard of Equality* (1647). *Harleian Miscellany*, IX, p. 114. <<

[57] *Clarke Papers*, I, pp. 299-345. <<

[58] *La riqueza de las naciones*, p. 629. <<

[59] *Works* (ed. Bohn), III, pp. 334-5. <<

[60] *Annual Register* (1781). *Vid.*: *Select Letters* (ed. World's Classics), p. 213. <<

[61] «Reflections», en *Works* (1815), vol. V, p. 93. <<

[62] Esta cita y las que siguen son de *Thoughts on Scarcity*. <<

[63] *Estimate of the Manners*, etc. (1757), p. 86. <<

[64] *The Constitution of England* (ed. 1817), p. 243. <<

[65] *Commentaries* (1765), I, p. 171. <<

[66] *Vid.*: la obra ejemplar del profesor G. S. Veitch, *The Genesis of Parliamentary Reform* (1913). <<

[67] Sobre Ogilvie y Wallace *vid*. mi libro, *Locke to Bentham* (1920), cap. V. <<

[68] *Works* (1813), vol. I, pp. 69-70. <<

[69] B. Disraeli, *Life of Lord B. Bentinck* (ed. Whibley, 1905), p. 127. <<

[70] *A Treatise on Indigence* (1806), p. 7. <<

[71] El Dr. J. Warner ha expresado una opinión contraria a ésta en su *Wesleyanism in the Industrial Revolution* (1930). *Vid*, sin embargo, J.L. y B. Hammond, *The Town Labourer* (1918), capítulo XIII. <<

[72] *Eastern Tour* (1771), IV, p. 361. <<

[73] La obra clásica sobre el socialismo francés en el siglo XVIII es la de A. Lichtenberger, *Le Socialisme Français au XVIIIme Siècle* (1895). Sin embargo, el lector debe tener en cuenta que mucho de lo que Lichtenberger llama «socialismo» es, como en el caso de Rousseau o Diderot, escasamente algo más que una gran indignación contra la injusticia y no se basa en ningún análisis económico serio. <<

[74] El mejor libro en español sobre las ideas sociales de Voltaire es la magnífica obra de H.N. Brailsford, *Voltaire*, FCE, México, 1941. Hay una buena obra en francés por G. Pellissier, *Voltaire Philosophe* (1908), que estudia un aspecto diferente. <<

[75] Carta a Federico el Grande, noviembre, 1769. *Œuvres* (ed. Beuchot), LXVI, p. 76. <<

[76] «Pensées sur le gouvernement», *ibid.*, XXXIX, p. 427. <<

[77] Carta a St. Lambert, 7 de abril, 1771. <<

[78] *Œuvres*, XXI, p. 431. <<

[79] *Œuvres*, XL, p. 134. <<

[80] «Dieu et les Hommes», *Œuvres*, XLVI, p. 102. <<

[81] Carta de 11 de septiembre de 1738. <<

[82] *Diction. Philos.*, s. v. *Égalité*, XXIX, p. 10. <<

[83] *Ibid.*, p. 8. <<

[84] *Œuvres*, XXI, p. 431. <<

[85] *Premier Discours sur l'Homme*, XXII, pp. 45 *s*. <<

[86] *Vid.*: su carta a d'Argental, 27 de abril de 1765. <<

[87] *Vid.*: sus cartas a d'Alembert, de 4 de febrero de 1757, y a Federico, de 5 de enero de 1757. <<

[88] Carta de 28 de febrero de 1763. <<

[89] Carta de 1.° de abril de 1766. <<

[90] Carta a d'Alembert de 2 de septiembre de 1768. <<

[91] Carta a Damilaville de 1.° de abril de 1766. <<

[92] *Le Mondain* (1736). Sobre este punto y la controversia a que pertenece, *vid.*: la edición crítica de A. Morize, *L'Apologie de Luxe* (1909), y las valiosas observaciones del Dr. F.B. Kaye en su edición de la *Fable of the Bees* de Mandeville. <<

[93] *Œuvres* (ed. Assézat y Tourneux, 1875-7), III, p. 263 (*Essai sur les Règnes de Claude et de Néron*). <<

[94] *Ibid.*, vi, p. 449, y *vid, ibid.*, V, p. 298 (*Fragments du Porte-feuille; Entretien d'un Père avec ses Enfants*). <<

[95] *Vid.*: *Œuvres*, II, p. 419. <<

[96] *Ibid.*, II, p. 225. <<

[97] *Ibid.*, II, p. 249. <<

[98] Sobre Helvetius, *vid.*: Lichtenberger, *Le Socialisme au XVIIIme Siècle*, pp. 261 s. (1895). <<

[99] Sobre Holbach, *vid.*: W.H. Wickwar, *The Baron d'Holbach* (1935), que constituye un magnífico estudio de sus opiniones. <<

[100] *Œuvres de Voltaire* (ed. Beuchot), XLV, p. 123. No existe un buen libro sobre este hombre extraordinario. El mejor es el de Jean Cruppi, *Un Avocat Journaliste* (1894). H.R.G. Greaves ha resumido sus ideas políticas, *Economica*, vol. X, p. 40. *Vid.*, también, Lichtenberger, *op. cit*, pp. 288-305. <<

[101] Sobre Meslier, *vid.*: el estudio de su editor en la edición del *Testament* (1864). Hay un breve resumen de sus ideas en Lichtenberger, *op. cit.*, pp. 75 *s.* <<

[102] *Œuvres* (Beuchot), vol. XVIII, p. 473. <<

[103] *El siglo de Luis XIV*, FCE, México, 1954, p. 353. <<

[104] Citado por Jaurès, *Histoire Socialiste de la Révolution Française* (1927). <<

[105] *Histoire Socialiste de la Révolution Française* (ed. Mathiez, 1927), I, p. 173. <<

[106] Sobre los *Cahiers* y las clases trabajadoras, *vid.*: E. Champion, *La France d'après les Cahiers* (1906), capítulo xi; R. Picard, *Les Cahiers de 1789, et les Classes Ouvrières* (1910), esp. caps. II-V. Pero véase también las inteligentes observaciones de Jaurès, *op. cit.*, vol. I, lib. II. <<

[107] *Vid.*: P. Sagnac, *La Législation Civile de la Révolution. Française*, para un estudio de conjunto de los resultados legales de la Revolución. <<

[108] Locré, *La Législation Civile de la France*, I, p. 5-89. <<

[109] *Recit de la Captivité*, I, p. 401. <<

[110] Arrête de 4 de mayo de 1791. *Vid.*: Constitución de 1791, art. 87, y en la de 1793, art. 16. <<

[111] *Vid.*: Jaurès, *Études Socialistes*, p. 91, para la actitud general del periodo hacia la propiedad. <<

[112] Locré, *op. cit*, XXXI, p. 169. <<

[113] *Op. cit*, I, p. 357. <<

[114] *Op. cit*, XVI, p. 499. <<

[115] Art., 1781. <<

[116] Art. 1798. <<

[117] *Le Code Civil et la Queston Ouvrière*, p. 68; *vid.*: Pie, *Traité Élémentaire de Législation Industrielle*, pp. 81-3. <<

[118] Locré, *op. cit*, I, p. 515. <<

[119] Sobre la Constitución del año III, *vid.*: el *Moniteur* (ed. de 1942), vols. XXIV y XXV; *Lavisse, Histoire Contemporaine* (1920), vol. II, pp. 274 *s.*; Aulard, *Histoire Politique de la Révolution Française* (1901). <<

[120] Sobre Barnave, la mayor autoridad es la obra de E. D. Bradby, *Barnave* (1915). Pero deja de lado completamente el aspecto económico de sus ideas a que me llevó la brillante discusión de Jaurès, *op. cit.*, a través de quien conocí la *Introduction*. <<

[121] *Œuvres* de Barnave (1843), vol. II, pp. 4 *s.* <<

[122] *Ibid.*, p. 9. <<

[123] *Ibid.*, p. 12. <<

[124] *Ibid.*, p. 13. <<

[125] *Ibid.*, p. 14. <<

[126] *Ibid.*, p. 18. <<

[127] *Ibid.*, p. 19. <<

[128] *Ibid.* <<

[129] *Ibid.*, pp. 19-20. <<

[1] Sobre De Maistre, *vid.*, mi *Problem of Sovereignty* (1917), cap. V. <<

[2] *Vid.*: mi *Authority in the Modern State* (1919), cap. II. <<

[3] Las principales obras de Sismondi son su *Nouveaux Principes d'Économie Politique* (1819) y su *De la Richesse dans ses Rapports avec la Population* (1820); surge un problema interesante de la relación de sus ideas con las obras de Herrenschwand, *De l'Économie Politique Moderne* (1786). La gran obra de Buret es *De la Misére des Classes Ouvrières en Angleterre et en France* (1842). No existe por el momento un estudio adecuado de ellas. <<

[4] Sobre las ideas políticas de Comte, *vid.*: Alengry, *La Sociologie de Comte* (1910), y R. H. Soltau, *French Political Thought in the Nineteenth Century* (1931), cap. VIII. <<

[5] *Vid.*: Corban, *op. cit.*, para las ideas políticas de Coleridge. Es muy sintomático el tratamiento que Macaulay da a Southey en su ensayo sobre los *Colloquies* del último. <<

[6] *Vid.*: E. Barker, *Political Thought in England from Herbert Spencer* (1914), caps, II y IV, y Crane Brinton, *English Political Thought in the Nineteenth Century* (1933), cap. IV. El pensamiento esencial de Green en su famosa conferencia sobre «Liberal Legislation and Freedom of Contract» (1881) en *Collected Works*, vol. III, p. 315. Donde mejor se resume la posición de Matthew Arnold es en los ensayos sobre la democracia y la igualdad en sus *Mixed Essays* (1879), y en *Friendship's Garland* (1871). <<

[7] *Vid.*: mi conferencia en *Some Representative Political Thinkers of the Victorian Age* (ed. Hearnshaw) (1933) para un resumen en conjunto. El mejor estudio sobre él es el de P. Marcel, *Essai Politique sur Tocqueville* (1913). <<

[8] *Vid.*: Especialmente, el prólogo de Bernard Shaw a la reimpresión de los *Fabian Essays*, hoy coleccionados convenientemente en *Works* (1931), vol. 30, pp. 299 *s.*, y sus notas al libro de E. R. Pease, *History of the Fabian Society* (1916), p. 258. <<

[9] *Vid.*: mi *Democracy in Crisis* (1933). <<

[10] *Vues sur la Propieté et la Législation*, ed. Rodríguez (1832), p. 255. <<

[11] *Ibid*., p. 257. <<

[12] *Recollections* (ed. inglesa de 1896), pp. 99-102. <<

[13] *Vid.*: mi *State in Theory and Practice* (1935), pp. 188 *s*. <<

[14] *Vid.*: mi exposición en el *Manchester Guardian*, 14 de enero de 1936. <<

[15] 295 U. S., 495. <<

[16] *Railroad Board vs. Alton* R. R., U. S., 330. Sobre esto, *vid*, el comentario del profesor T. R. Powell en sus sorprendentes artículos, 49 *Howard Law Review*, I, p. 193. <<

[17] *Hammer vs. Degenhart*, 247 U. S. <<

[18] *Vid.*: el famoso disentimiento del juez Holmes en *Lochner vs. New York*, 198 U. S., 45, 74. <<

[19] *Vid.*: el juez Holmes en *Noble State Bank vs. Haskell*, 219 U. S., 104. <<

[20] *U. S. vs. Schecter ut supra at*, p. 503. <<

[21] Sobre la Suprema Corte y sus funciones existe hoy una amplia literatura entre la que me aventuro a referirme especialmente a la siguiente: E. S. Corwin, *The Twilight of the Supreme Court* (1935); L. B. Boudin, *Government by Judiciary* (1932) y el magnífico ensayo de Brooks Adams, *The Theory of Social Revolutions* (1913). <<

[22] N.º 10, FCE, México, 1943, p. 37. <<

[23] Discurso de 3 de marzo de 1842. <<

[24] *Vid.*: sus *Works*, vol. III, pp. 109 *s.*, y Maine, *Popular Government* (1885). <<

[25] *Vid.*: mi *Authority in the Modern State* (1919), capítulo IV, *para Roger-Collard*. Hay un ensayo brillante sobre Guizot por E. Faguet en su *Politiques et Moralistes* (1896), vol. I, p. 307. <<

[26] Parece que fue utilizado por primera vez en 1827 por *The Cooperative Magazine*, *vid.*: M. Beer, *History of British Socialism* (1919), vol. I, pp. 185-87. <<

[27] Sobre la conversión de Mill al socialismo, *vid.*: L. Stephen, *English Utilitarians*, III, pp. 224-37. <<

[28] *Essays in Persuasion* (1931), p. 306. <<

[29] *The Economic Consequences of the Peace* (1919), p. 165. <<

[30] *History of European Liberalism* (Trad. Collingwood, 1927), p. 417. <<

[31] G. O. Trevelyan, *Life and Letters of Lord Macaulay* (ed. Nelson), vol. II, p. 382. <<

[32] Joseph Dorfman, *Thorstein Veblen and his America* (1935), pp. 122 *s*., esp. pp. 133-4. <<

[33] Pease, *op. cit*, p. 258. <<

ÍNDICE